



Égypte/Monde arabe

18-19 | 1994
L'éducation en Égypte

Réforme sociale et politique en Égypte au tournant des années 1940

Alain Roussillon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ema/105>
DOI : 10.4000/ema.105
ISSN : 2090-7273

Éditeur

CEDEJ - Centre d'études et de documentation économiques juridiques et sociales

Édition imprimée

Date de publication : 30 septembre 1994
Pagination : 197-236
ISSN : 1110-5097

Référence électronique

Alain Roussillon, « Réforme sociale et politique en Égypte au tournant des années 1940 », *Égypte/Monde arabe* [En ligne], Première série, L'éducation en Égypte, mis en ligne le 08 juillet 2008, consulté le 04 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ema/105> ; DOI : 10.4000/ema.105

Ce document a été généré automatiquement le 4 mai 2019.

© Tous droits réservés

Réforme sociale et politique en Égypte au tournant des années 1940

Alain Roussillon

« Pour ce qui est des mœurs, les enfants de nos riches ne ressemblent plus que rarement à leurs parents. »

Muhammad 'Umar, *Le secret de l'arriération des Égyptiens*, Le Caire, 1905

- 1 J. Heyworth-Dunne, l'un des premiers observateurs à s'être montré attentif au « mouvement associatif » sur la scène égyptienne¹, attribue la considérable expansion que connaît celui-ci dans les années 40 au jeu de trois facteurs : premièrement, l'affaiblissement du régime colonial après la deuxième guerre mondiale ; deuxièmement, le sentiment des musulmans d'avoir à rejeter les Puissances occidentales, qui ont été sur le point de détruire le monde ; troisièmement, la dégradation du niveau de vie et l'insensibilité des classes dominantes aux besoins des pauvres². Il y a là les principaux éléments d'une grille de lecture dominante pour ce qui a trait à l'analyse de ces associations : leur floraison serait l'indice d'une auto-structuration de la société civile qui, en marge de l'État, viendrait prendre en charge, de façon en quelque sorte « informelle », sa propre réforme. La montée en puissance du mouvement associatif, qui connaît une apogée dans les années 30 et 40 de ce siècle³, signifierait une sorte d'approfondissement de la visée nationaliste, débordant le cadre restreint des partis politiques pour organiser la « société profonde », indice d'une maturation de l'opposition à l'ordre établi — la « féodalité », la domination coloniale — et d'une réappropriation des valeurs centrales mises au service des objectifs du changement — le « progrès ».
- 2 M. Berger oppose quant à lui une logique « traditionnelle » de l'association, identifiée aux confréries soufies, aux nouvelles logiques « philanthropiques-volontaristes » (*voluntary associations*) sur la base de critères qui tendent à désigner la modernité des secondes : 1) approche de la religion : « *traditional/modern* » ; 2) objectifs : « *Appeals to diffuse religious feelings : God, worship, the beyond/Tries to meet specific urban needs : charity, education. medical care* » ; 3) activités : « *Almost exclusively religious : prayer, fasting, contemplation, ritual/partly*

religious, but through other main activities: schools, lectures, clinics » ; 4) motivations des participants : « *Related to self and to members exclusively/members exalte selves through aid to non-members* » ; 5) bénéfices attendus : « *Exclusively spiritual and personal/spiritual but through material aid and social character* »⁴.

- 3 La façon dont jouent ces critères de différenciation est explicitement resituée dans la perspective de la relation à l'État qu'entretiennent ces associations, la question posée étant celle de la *marge d'autonomie* que celles-ci pourraient préserver, et Berger se demande si la consolidation du pouvoir militaire après 1952 ne condamne pas, à terme, ce mode de mobilisation, avant même qu'il n'ait eu le temps de produire ses effets : « *If the institutions I have discussed manage to survive, then the discussion will have provided at least some basis for comparison with their later form. If, as some people in Egypt told me they expect, they do not survive, then we shall have at least some idea of their nature before their disappearance or transformation* ». ⁵En d'autres termes, toute l'histoire du mouvement associatif en Égypte pourrait être interprétée comme celle des efforts déployés par les diverses associations pour préserver leur marge d'autonomie contre les empiétements de l'État et comme celle des efforts inverses déployés par ce dernier pour imposer son contrôle à des organisations perçues par lui comme potentiellement dangereuses, ce que semble confirmer l'adoption, à partir de 1945, d'une série de textes de lois et de règlements de plus en plus discrétionnaires et tatillons. Plus loin, c'est la logique même du rapport de force entre l'État et la société civile qui justifie Morroe Berger à rendre compte, en termes de « contradiction », des relations entre le premier et la visée associative.
- 4 En analysant en termes de *professionnalisation* le système de relations qui s'instaure, dans le deuxième tiers du xx^e siècle, entre des structures, organisationnelles « civiles » qui, au-delà de la diversité de leurs niveaux d'intervention et de leurs modes d'organisation ont en commun de se réclamer peu ou prou de la « réforme sociale », et l'État égyptien, identifié aux institutions en charge de l'encadrement de la société et aux intérêts de classe qui les contrôlent, la présente étude poursuivra deux objectifs :
 - il s'agira, d'une part, d'analyser le sens de la relation entre ces deux parties ; mon hypothèse est ici que ce n'est pas tant l'État qui « pénètre » et « asservit » les logiques associatives, que celles-ci qui mettent en place dans *l'espace étatique lui-même* le réseau des positions sociales et professionnelles à partir desquelles l'exercice même de leurs activités devient possible. En d'autres termes, la présente étude se propose de montrer comment un segment en particulier de la force de travail intellectuelle égyptienne entreprend, dans le cadre d'un large marchandage avec l'État, de structurer l'espace de sa propre légitimité et d'imposer tant son mode de mobilisation que la reconnaissance de ses compétences et des rôles qu'il revendique dans la division sociale du travail ;
 - il s'agira, d'autre part, de montrer comment le segment de la force de travail intellectuel organisé dans le cadre et selon la logique associatifs a pu, en se livrant à une réinterprétation des valeurs centrales de la société égyptienne — et notamment des valeurs liées à la religion et à l'identitaire — et en proposant sa propre articulation des visées inverses de fidélité aux origines et de modernisation des structures sociales, imposer contre d'autres segments intellectuels — et en particulier contre les universitaires — ce que je désignerai comme le *paradigme philanthropique du travail social* comme modalité et machinerie de la réforme de la société.

La mise en place du paradigme philanthropique de la réforme

- 5 On peut trouver, dans le premier rapport d'activité publié en 1938 par l'Association égyptienne d'études sociales (*cf. infra*) une identification significative du contexte dans lequel se produit l'émergence de ce type de mobilisation : « Il y a une coïncidence heureuse dans le fait que notre association ait vu le jour alors que débutait pour l'Égypte une ère nouvelle, inaugurée par l'accession au trône de notre jeune et bien-aimé souverain, Sa Majesté le roi Faruq 1^{er}, par l'abolition lors de la conférence de Montreux, en mars 1937, des privilèges étrangers en Égypte ouvrant la voie à la mise en place d'un nouveau système judiciaire devant lequel sont égaux tous les habitants de l'Égypte, et par l'admission de l'Égypte au sein de la SDN, le 26 mai 1937. »⁶
- 6 Il y a dans cette conjonction d'événements favorables beaucoup plus qu'une coïncidence : l'indice de la façon dont se recompose, au tournant des années 1930, la double corrélation dans laquelle sont pris les intellectuels que je désigne ici comme « réformistes »⁷ par rapport au pouvoir politique, sur lequel ils tentent de façon de plus en plus systématique d'exercer des effets, et par rapport à l'Autre — l'Europe coloniale —, dispensateur de modèles et détenteur des normes de la modernité. Depuis 1930, la dynastie fondée par Muhammad 'Ali a gagné son autonomie « formelle » par rapport à la Sublime porte : Fu'ad n'est plus khédivé, représentant du sultan ottoman sur le trône d'Égypte, mais un roi à part entière et, depuis l'abolition du protectorat britannique, son principal souci est de consolider son pouvoir, y compris en s'appuyant sur les Anglais. Sa disparition, après une fin de règne particulièrement « ombrageuse » et le « coup d'État » royal de 1928 suspendant la constitution « démocratique » arrachée par le Mouvement national en 1923, et l'accession au trône de son successeur offrent aux milieux « éclairés » l'espoir d'un *aggiornamento* de leurs relations avec le Palais donnant le signal, selon la formule qui a cours dans les débats de l'époque, du remplacement de la « question politique » par la « question sociale » en tête des priorités nationales.
- 7 Plus loin, l'abolition des capitulations détermine l'urgence de la mise en place de dispositifs d'encadrement et de régulation des pratiques sociales acceptables par « tous les habitants de l'Égypte » : l'égalité devant la loi des sujets autochtones et des « hôtes étrangers » de l'Égypte ne signifie pas que les seconds acceptent d'être soumis aux normes et aux critères « indigènes », par exemple en matière de droit pénal ou de droit du travail, mais bien que les Égyptiens eux-mêmes acceptent, bon gré mal gré, de se soumettre à des normes importées qui se présentent comme universelles. C'est bien là le sens que revêt l'admission de l'Égypte à la SDN : tout à la fois reconnaissance de son existence en tant qu'entité politique indépendante et confirmation de son accession à la civilisation. par quoi elle gagne le statut de *nation*.
- 8 Il y avait là, dans les exigences de cette modernisation pratique, administrative, de la société égyptienne, un « créneau » et de nouveaux rôles à remplir que les « experts sociaux » organisés dans le cadre du réseau associatif ne tardèrent pas à occuper. Je parie ici de réseau pour manifester d'emblée deux caractéristiques à mon sens fondamentales des activités qui se mettent en place à cette période : leur structure « en maille », quadrillant géographiquement l'espace, rural et urbain, qu'il s'agit de pourvoir de « services » dont l'absence est celle-là même de la modernité, et qui recouvre une division du travail entre les différentes associations ; l'existence d'un système complexe de

relations et d'échanges — n'excluant pas les rivalités — entre celles-ci, qui tendent à se développer sur la base de « voisinages » ou de « filiations » et que manifestent les pluri-appartenances, notamment au niveau de leurs appareils dirigeants.

L'association égyptienne d'études sociales

- 9 Entre 1937, année de sa fondation, et 1939, année de la création, au sein du cabinet présidé par 'Ali Mâhir, chef du parti sa'adiste, d'un ministère des Affaires sociales, l'Association égyptienne d'études sociales (AEES dans ce qui suit) parvient à s'imposer comme l'instance centrale dans la mise en place du paradigme même du « travail social ». Ce qui fait la centralité de cette association, c'est l'objectif qu'elle se fixe d'emblée d'établir sur des bases nouvelles ce qui apparaît à ses promoteurs comme une *profession a part entière* : substituer au volontarisme philanthropique des pionniers de la réforme sociale en Égypte le « professionnalisme » des travailleurs sociaux,
- 10 Les « péripéties » de la création simultanée de cette école de service social et de l'AEES sont éclairantes quant à la façon dont la logique même d'un service social professionnalisé parvient à prendre pied dans la société égyptienne. L'initiative du projet revient à une assistante sociale suisse, Eisa Meister-Thabet, arrivée au Caire en 1934 pour y établir une « crèche internationale » dans le cadre - de l'Association des jeunes filles chrétiennes et qui participe, au début de l'année 1937, à la création d'une « Union des auxiliaires sociaux du Caire » dont l'objectif était de promouvoir l'idée d'une « école de service social dans le but d'assurer aux fils et aux filles de l'Égypte eux-mêmes une formation propre à en faire des travailleurs sociaux professionnels⁸. » Au départ, le noyau de ce groupe est constitué de non-Égyptiens ; outre E. Meister-Thabet, on peut citer Bertha Fahmi, une assistante sociale américaine mariée à un Égyptien, qui sera la première directrice de l'Ecole de service social du Caire, Mary Devonshire, une infirmière-sage-femme britannique, membre de l'Association internationale pour la protection de la mère et de l'enfant, et surtout Wendell Cleland dont les fonctions successives font l'une des « puissances tutélaires » qui veilleront sur le développement des sciences sociales, non seulement sur les bords du Nil mais dans l'ensemble du Proche-Orient⁹. Dès sa création, les membres de ce groupe entament des contacts avec les associations philanthropiques existantes et entreprennent de « démarcher » l'*establishment* politico-économique égyptien, tant étranger qu'autochtone, pour réunir les fonds nécessaires à l'ouverture d'un tel établissement. Parmi les premiers « bienfaiteurs » du projet figurent Huda Cha'râwi, pionnière et tête de file du féminisme égyptien, Mme 'Abbûd pacha, épouse de l'un des principaux « capitaines d'industrie » de l'époque, 'Ali Mâhir, futur premier ministre et futur président de l'AEES, 'Abd al-Salâm al-Châdhli, gouverneur du Caire, le chaykh Mustafa al-Maghâri, recteur éclairé d'al-Azhar. On y trouve aussi la Banque Misr, haut-lieu du capitalisme national, fondée au début des années 1930 par Tal'at Harb, le Crédit foncier égyptien, la Compagnie sucrière, General Motors et Cicurel, le premier grand magasin créé en Égypte.

Provenance des étudiants de l'ESS en 1946

Titres des étudiants	Etudiants	Etudiantes	1 ^e année	2 ^e année	3 ^e année	Total

Licence université du Caire		7	5		2	7
Diplôme de l'Institut de pédagogie		12	3	3	6	12
Diplôme de l'Ecole normale supérieure		7	2	2	3	7
Diplôme secondaire d'instituteur		9	3	5	1	9
Diplôme de Dâr al- 'Ulûm		1	1			1
Diplôme de l'Institut de santé		4	2		2	4
Certificat de fin d'études secondes	8	85	48	17	28	39
Diplôme d'institutrices du primaire	5		1	1	3	5
Titres intérieurs au baccalauréat	5	5	5		5	10
Total	18	130	70	28	50	148

- 11 L'Ecole de service social du Caire, qui commence à fonctionner en 1937, dont la gestion constituait l'objectif initial de la création de l'AEES et dont la vocation déclarée était de former « des experts professionnels capables d'aller étudier les problèmes sociaux à leur source en interrogeant les pères et les mères jusque dans leurs maisons, en travaillant dans les hôpitaux et les refuges, dans les centres sociaux et les clubs d'ouvriers, et de pénétrer dans les maisons des paysans pour obtenir, dans tous ces domaines, une expérience directe de la réalité »¹⁰, constitue la clé de voûte des activités de cette association : d'une part, les enseignements qu'elle dispense donnent un contenu, identifiable à des programmes, et une identité sociale à ces nouvelles professions, qui recomposent en retour le champ même de l'activité « humanitaire » ou « philanthropique » en la fondant sur des bases « scientifiques » ; de l'autre, l'Ecole constitue la réserve de main-d'œuvre grâce à laquelle l'Association pourra s'engager dans des opérations visant à démontrer le rôle de médiateurs possibles des travailleurs sociaux entre les projets de l'État et les secteurs de la société concernés. Dès son ouverture, l'ESS accueille 65 étudiants pour un cursus de trois années en cours du soir. En 1946, alors que l'ESS vient d'obtenir la reconnaissance de son diplôme par le ministère de l'Instruction, 175 dossiers d'inscription en première année seront déposés pour 70 retenus, dont 18 jeunes filles, et l'école comptera 148 étudiants répartis sur les trois années du cursus (voir tableau ci-contre) :
- 12 On peut trouver dans les *Mémoires* de Sayyid 'Uways, qui fait partie de la première promotion de diplômés de l'Ecole, la confirmation d'un certain nombre d'indications que l'on peut déduire de ce tableau quant à la trajectoire sociale qui conduit ces étudiants à embrasser la nouvelle profession. Accueillant massivement des détenteurs du certificat de fin d'études secondaires, on peut faire l'hypothèse que l'ESS se présente, pour nombre d'entre eux, comme une alternative à l'Université ou aux institutions d'enseignement supérieur, auxquelles ils n'auraient pu avoir accès, soit pour des raisons économiques —

droits, de scolarité trop élevés —, soit que, déjà engagés dans une activité professionnelle, — le système de cours du soir pratiqué par l'école convînt mieux à leurs possibilités. Même si les enseignements qu'il y reçoit correspondent aux attentes de Sayyid 'Uways et à son *impetus* social, c'est avant tout le désir d'acquérir une formation supérieure qui s'exprime dans ses *Mémoires* : s'il entre à l'ESS, c'est faute d'avoir pu s'inscrire, pour des raisons matérielles, à la faculté de Journalisme de l'Université américaine, à la faculté de Droit du Caire ou encore à l'Ecole française de Droit, comme il en caresse le projet¹¹. La présence, parmi les étudiants, d'une proportion importante de titulaires d'un diplôme d'enseignement — la plupart d'entre eux sont des fonctionnaires détachés du Ministère de l'Instruction qui acquitte leurs droits de scolarité, en plus de la subvention qu'il verse à l'Ecole — atteste des aspirations à la mobilité sociale que l'acquisition d'une formation d'expert social permettait d'exprimer.

Programme de l'ESS en 1947

Matières	Première année	Deuxième année	Troisième année				
Anglais	Anglais	Anglais	MEMOIRE SUR UNE QUESTION SOCIALE	Psychologie médicale	Nature et variété des comport. humains L'individu et la famille	Psychologie médicale et maladies mentales	(idem)
Economie	Principes d'économie Introduction à l'économie égyptienne	Principes d'économie Introduction à l'économie égyptienne		Service social	Histoire du service social Principes généraux du service social Méthodes du service social	Méthodes du service social Philosophies et politiques du service social Programmes étatiques et réforme sociale	
La société égyptienne et la société mondiale	Evolution de la vie primitive La population Principes de sociologie de l'individu et de la collectivité Evolution de la structure sociale égyptienne	La famille égyptienne et les civilisations religieuses Etude comparée des familles égyptiennes Les maladies sociales collectives et individuelles		Techniques du service social	Principes du service social Etudes de cas au service de la collectivité Méthodes et pratiques du service social Le service social aux individus	Le service social aux individus La famille et les relations domestiques Les soins à l'enfance Les enfants inadaptés ou infirmes	
Science politique	Doctrines politiques Gouvernement et action sociale Législation	Doctrines politiques Gouvernement et action sociale Législation		Harmonisation de la société	Harmonisation de la société Etablissement de plans sociaux	Institutions et œuvres sociales Administration et gestion des instit. sociales	
Psychologie de l'éducation	Histoire et théories psychologiques Principes de pédagogie de l'éducation L'individu dans la pédagogie moderne	Santé mentale et éducation Education des adolescents Fondements de l'éducation		Recherche sociale	Méthodes de recherche scientifique Principes de statistique	Analyse statistique Evaluation des recherches sociales Instruments de recherche	
Santé et médecine	Santé et médecine	Santé et médecine	STAGE PRATIQUE				

- 13 D'où l'importance doublement stratégique des premiers programmes d'action sociale mis en œuvre par l'AEES : d'une part, ils visent à définir le champ d'application possible des nouvelles professions ; de l'autre, ils constituent le premier espace de recrutement pour les diplômés de l'Ecole. Au cours des trois premières années de son existence, l'AEES lance quatre opérations qui tendent à « baliser » le champ du travail social et à mettre en place les structures institutionnelles permettant d'occuper ce terrain.
- 14 — En 1938, une commission se réunit pour identifier des actions susceptibles, selon les termes de son premier rapport, d'articuler le premier volet des objectifs de l'Association — populariser les idéaux du service social — en favorisant la réalisation du second — former des professionnels à même de prendre en charge la réforme de la société égyptienne. Le premier projet retenu, à la réalisation duquel est affecté un financement — assez considérable pour l'époque — de 454 livres égyptiennes (LE), consiste en un « état

des lieux » de la pauvreté en Égypte en 1938, dont la direction fut confiée à Wendell Cleland et qui mobilisa, durant l'été 1938, 249 enquêteurs — parmi lesquels 56 des 65 étudiants de l'ESS du Caire, 169 directeurs d'écoles primaires et 13 pasteurs protestants — qui, pourvus d'un questionnaire, visitèrent près de 3.000 familles en milieu rural et urbain pour « étudier les causes de la pauvreté en Égypte, sur la base de la conviction de l'Association que toute tentative de porter remède à ce problème sur des bases correctes doit reposer sur une étude scientifique des causes de ce phénomène social qui permettra, par la suite, d'éradiquer ces causes elles-mêmes¹². » Plus que dans ses résultats effectifs — qui ne furent jamais publiés — l'importance de cette étude réside dans le fait qu'elle constitue une grande première en Égypte, à la fois comme travail d'équipe et comme travail de terrain : en même temps qu'ils fourbissent les outils conceptuels permettant de « nommer » la pauvreté égyptienne — seuils, minimum vital, structure de la consommation des ménages, besoins essentiels, indices de pauvreté « brute » —, c'est d'emblée une représentation de leur rôle propre en tant *intermédiaires* entre la population et les instances étatiques responsables de la réforme sociale que les responsables de l'enquête tentent de faire prévaloir.

- 15 — D'où la pertinence « tactique » du projet de « réforme du village égyptien » engagé, sous la responsabilité du même Wendell Cleland, par l'AEES en avril 1939, avant même la remise du rapport sur la pauvreté, avec le soutien du tout nouveau Ministère des Affaires sociales (cf. *infra*), des Ministères de la Santé et de la Guerre — ce dernier fournissant un stock de couvertures — et de la société royale de Géographie. Il s'agissait, en envoyant dans deux villages expérimentaux — al-Manâyil choisi pour son caractère « primitif », village à l'état de « nature » selon l'expression des responsables du projet, et Chatânûf, plus « développé » — « des experts sociaux diplômés par l'école pour vivre avec leurs habitants, se mêler à eux et gagner leur confiance, de telle sorte qu'ils puissent influencer sur eux et les amener à prendre en charge par eux-mêmes les projets qu'ils leur proposent »¹³, de démontrer la capacité des professions nouvelles à susciter, *au moindre coût* — Ya'qûb Fâm, rapporteur du projet, évalue à 241 LE. pour la première année, le coût de l'implantation des « centres sociaux ruraux » sur lesquels reposait l'intervention des experts, et à 140 LE par an leurs dépenses de fonctionnement —, la renaissance du village égyptien, selon le principe que le travail social démontre son utilité comme on prouve le mouvement en marchant. De manière significative, les responsables du projet dénie, « comme cela a pu être écrit, que l'objectif de cette expérience soit de créer des villages modèles, mais vise à identifier des méthodes de portée générale permettant de réformer la vie villageoise et qu'il serait possible d'appliquer dans n'importe quel village. »¹⁴
- 16 — C'est la même logique que l'on retrouve sur le troisième terrain d'intervention choisi par l'AEES pour démontrer la productivité sociale de ses méthodes. Sur proposition de 'Abd al-Salâm al-Châdhli, à qui tenait à cœur, en tant que gouverneur du Caire, la sécurité et l'image de la capitale égyptienne, l'AEES met en place une équipe de travail pour étudier « le problème de l'enfance errante dans le gouvernerai du Caire ». Le rapport remis par cette équipe débouche, en 1939, sur l'ouverture de la « Fondation du mariage royal », centre de placement pour jeunes délinquants ainsi dénommé parce que les fonds nécessaires avaient été collectés à l'occasion des festivités organisées pour le mariage du roi Farouq. Eisa Thabet puis Sayyid 'Uways assureront la direction de cet établissement, placé sous le contrôle de l'AEES, qui accueillera, dès son ouverture, quelque 200 « pensionnaires ». La même années, l'AEES ouvre, en accord avec le Ministère de la Justice et le Parquet, un « Bureau de service social près le tribunal des mineurs du Caire », dont

les mêmes Eisa Thabet et Sayyid 'Uways assureront la direction, et dont la vocation était de servir « d'intermédiaires entre le juge et la famille du mineur, entre le juge et le mineur lui-même et entre celui-ci et les diverses institutions, gouvernementales ou privées, qui pourraient, d'une façon ou d'une autre, être concernées par son cas. »¹⁵

- 17 — La création en 1942, à l'initiative de 'Abd al-Mun'im Riyâd, à la fois membre actif de l'AEES et le premier secrétaire général du Ministère des Affaires sociales, du « Bureau de recherche sociales pour l'avenir », dont la mission « au sein d'une institution autonome telle que l'AEES [serait] de traiter l'ensemble des données relatives à la vie sociale en Égypte et de les coordonner pour en déduire les orientations de la société égyptienne et les mesures à prendre pour guider celle-ci sur la voie du mieux en lui permettant de faire face aux perspectives de l'avenir »¹⁶ présente une sorte de synthèse en acte de la vocation propre affirmée par cette association. L'essentiel de l'activité de ce Bureau se concentrera sur la production de monographies de quartiers (au Caire ou à Alexandrie) ou villageoises, dont la structure même traduit clairement les objectifs de l'accumulation de savoir : la première partie de ces enquêtes consiste en une morphologie physique et humaine des espaces considérés prenant en compte les données démographiques, sanitaires, économiques et culturelles ; un second volet recense les services sociaux disponibles en matière d'éducation, de santé, de charité et de loisirs, y compris les associations religieuses, envisagés en termes de capacité d'accueil. Le rapport entre demande de services sociaux, définie par les paramètres démographiques, et l'offre effective permet de quantifier *au niveau local* le déficit de ces services, qui s'exprime en termes d'institutions à créer et de personnel à former et à recruter.
- 18 L'AEES et la fondation du Ministère des Affaires sociales La création du ministère des Affaires sociales (MAS dans ce qui suit), en 1939, sanctionne le succès remarquable de l'AEES à taire reconnaître la nouvelle profession et à traduire en positions institutionnelles dominantes cette reconnaissance sociale. Son président, 'Ali Mâhir, a été nommé Premier ministre, et 'Abd al-Salâm Châdhî, le premier titulaire du nouveau ministère, ainsi que 'Abd al-Mun'im Riyâd, son premier secrétaire général, comptent parmi les membres les plus actifs de l'association. Wendell Cleland, animateur scientifique de l'AEES, est appointé comme conseiller du nouveau ministère, dont Zâhiya Marzûq, la première directrice de l'ESS, prendra en main la direction pour les associations de bienfaisance. Au-delà de son encadrement et de son personnel immédiatement « opérationnel », ce que les animateurs de l'AEES fournissent au nouveau ministère, c'est tout à la fois la délimitation pratique de son champ d'intervention, topologie des priorités de la réforme, et sa propre philosophie de l'intervention sociale, c'est-à-dire une représentation des modes de mobilisation des travailleurs sociaux *et de la société elle-même* susceptibles de réaliser la réforme.
- 19 On peut trouver une trace révélatrice de la façon dont s'opère le « transfert » de modèles de l'AEES au MAS dans le redécoupage des compétences au sein du gouvernement lui-même, qui tend à doter de son champ propre d'intervention le nouveau ministère, et dans la structure administrative de celui-ci. La décision ministérielle du 6 septembre-1939, qui définit les compétences du MAS, précise qu'y seront rattachés : 1) la Direction pour le paysan et les coopératives, retranchée du ministère de l'Agriculture ; 2) la Direction du travail, détachée du Ministère du Commerce et de l'Industrie, avec pour mission l'adoption de législations appropriées, la lutte contre le chômage, mais aussi l'arbitrage des conflits du travail entre ouvriers et entrepreneurs ; 3) la Direction des prisons, y compris les premières institutions de redressement pour Jeunes délinquants, enlevée au

Ministère de l'Intérieur ; 4) la Direction pour les services sociaux, qui récupère le contrôle des hospices, asiles pour vieillards, refuges, orphelinats, auparavant assuré par le Ministère des Waqfs ; 5) la direction pour la moralité publique et celle chargée de ce que l'on désignerait aujourd'hui comme la « communication », qui se partagent, à travers la surveillance des théâtres, des cinémas et des publications ou des clubs, sportifs ou autres, les tâches de lutter contre la dégradation des mœurs et la propagation du vice, et celles d'éduquer et d'orienter l'opinion publique vers la « vertu » — missions assurées auparavant par les Ministères de l'Instruction et de la Justice. Il me paraît significatif — j'y reviendrai — que la seule direction « originale » créée au sein du nouveau ministère soit précisément celle qui va prendre en charge le contrôle et l'encadrement des activités « philanthropiques », auxquelles l'une des toutes premières priorités du ministère sera d'imposer une législation.

- 20 Plus loin, les premiers programmes adoptés par ces différentes « directions » reproduisent, en la systématisant, la structure du champ d'intervention défini *concrètement* par les entreprises « expérimentales » de l'AEES, de telle sorte que l'activité du ministère apparaît au départ comme la pure et simple « démultiplication » des modèles d'intervention mis en place par cette association. Ainsi, la première action entreprise par la Direction pour le paysan consiste en la généralisation de l'expérience tentée par l'AEES dans les villages de Mana'il et Chatânûf. De la même façon, les premières réformes engagées à l'initiative de la Direction pour les prisons consistent en la mise en application des principes qui avaient présidé à la fondation, par l'AEES, de la Fondation du mariage royal : création de colonies agricoles pour l'accueil des jeunes délinquants et la réhabilitation par le travail des condamnés, identification des toxicomanes comme malades qu'il convient de soigner et non plus comme criminels, promulgation d'une loi permettant la déchéance de l'autorité parentale pour la protection de l'enfance en danger. L'une des toutes premières campagnes de terrain dont le MAS prend l'initiative, avec la collaboration des services de police et à grand renfort d'explications par voie de presse, prend pour cible la corporation des jeunes ramasseurs de mégots, considérés par les observateurs de l'époque comme une sorte de symptôme archétypal de tous les maux de la société égyptienne. Une autre campagne significative est celle qui vise, en 1941, à interdire de marcher pieds nus sur la voie publique, non seulement en ville, où un tel spectacle risquerait de « choquer » les visiteurs étrangers de l'Égypte, mais aussi à la campagne, sous prétexte que le port de chaussures constitue un premier pas décisif dans la réforme du paysan égyptien, ou encore les actions entamées par le ministère pour tenter d'éradiquer la prostitution et de fermer les innombrables cabarets qui prolifèrent à la lisière entre la vieille ville et les nouveaux quartiers, où tendent à se concentrer les établissements de plaisir fréquentés par les soldats des armées alliées¹⁷.
- 21 Il ne saurait être question de passer ici en revue l'ensemble des activités conduites ou parrainées par le MAS, pas plus que de me prononcer sur ses « performances » en matière de réforme : partisans et détracteurs de son action s'accordent à souligner l'insuffisance de ses ressources budgétaires et le fait que sa création ne signifie nullement une augmentation des fonds publics affectés à la « réforme de la société », mais seulement une redistribution comptable de ceux-ci, dans la mesure où les « directions » rattachées aux Affaires sociales après l'avoir été à d'autres ministères étaient déjà pourvues de budgets et de personnel. Ce qui m'intéresse, ce sont les recompositions discrètes de la représentation et de l'exercice même du pouvoir que traduisent ces réaffectations

proprement « symboliques » de ressources, et ce que je pourrais désigner comme le *rapport de force réformiste* qui préside à l'identification et à la formulation des « problèmes sociaux ». De ce point de vue, la tension fondatrice du projet de réforme à l'avant-garde duquel se portent l'AEES et le ministère me semble être celle qui, non pas oppose, mais articule la *visée d'emblée globalisante* que traduit la fondation même d'un ministère pour les Affaires sociales et le *caractère local, partiel*, des programmes concrètement mis en œuvre à l'enseigne de la réforme. Visée globalisante en ce sens qu'il s'agit rien moins que d'énoncer le sens même de l'action étatique : « 'Un ministère entre les mains duquel soient unifiées toutes les entreprises de réforme... Un ministère de réflexion, d'orientation et de réforme avant d'être un ministère de commandement, d'interdiction et d'autorité. »¹⁸ Visée globalisante, aussi, en ce sens que — il y a là un des principaux lieux communs sur lequel s'accordent l'ensemble des protagonistes de ce débat — tout projet de réforme qui ne s'attaquerait pas à tous les aspects de l'arriération égyptienne serait d'emblée voué à l'échec : « Ce qui fait la difficulté des réformes sociales, c'est qu'il faut prendre en compte tout à la fois les aspects spirituels, économiques, juridiques et sanitaires, ce qui en fait une opération complexe, de la complexité de l'être humain lui-même, si bien que la négligence d'un seul de ces aspects est susceptible de remettre en cause la réussite de l'ensemble du projet, voire de créer de nouveaux problèmes encore plus difficiles à résoudre. »¹⁹

- 22 Simultanément, le caractère nécessairement *local*, et à proprement parler *individuel*, de la réforme est inscrit dans sa philosophie même qui voit dans la prise en charge par les individus eux-mêmes de l'amélioration de leur condition l'indice du succès des efforts mis en œuvre. C'est au niveau local que s'exprime et le cas échéant se réalise le besoin de réforme : en la personne de chaque femme empêchée par la pesanteur de la tradition de remplir au mieux sa vocation dans la société, de chaque enfant à l'éducation négligée, au sein de chaque famille perturbée... Le paysan, l'ouvrier, le délinquant sont à la fois les cibles et les sujets, individuels et collectifs, des programmes de réforme, dessinant ce que je pourrais désigner comme une « topologie du désordre ».
- 23 Dans cette logique, la posture qu'entreprennent de construire les réformateurs sociaux est celle d'une double intermédiation : entre l'État et les citoyens — on parle plutôt de « sujets » égyptiens ou de leurs métropoles respectives —, en tant que garants de la rationalité sociale des réformes engagées par le gouvernement ; entre les différentes « classes », élites et masses, riches et pauvres, en tant « qu'opérateurs privilégiés » des différents projets de réforme. La *Revue des affaires sociales* se veut ainsi « une revue préoccupée de questions sociales, à la fois porte-parole du gouvernement et dont les avis et la pensée qui s'y expriment soient le reflet [de l'opinion] des gouvernés, qui fasse le lien entre ces deux parties; tel un ambassadeur apprécié et fidèle. »²⁰ A partir du savoir propre de la « loi » qui préside à l'arriération de la société égyptienne, il s'agit pour le réformateur d'articuler la globalité de la réforme et la spécificité de la société égyptienne, c'est-à-dire d'énoncer l'adéquation entre la fin et les moyens, entre la rationalité sociale comme saisie « inspirée » de cette spécificité et tout programme de réforme possible, dont la mise en œuvre sera l'affaire des « politiques ».
- 24 Je reviendrai dans ce qui suit sur les formulations de cette « loi d'arriération » et sur le type de savoir sur l'Égypte produit dans la logique de ces interrogations, me bornant à souligner ici qu'on peut voir dans la multiplication de ces prises de position au nom de la « rationalité sociale », émanant d'intellectuels aussi divers que Sayyid Qutb, futur idéologue des Frères musulmans, Salâma Musa, le « premier socialiste égyptien », Ali

Wâfi, le premier durkheimien ou Lutfi al-Sayyid, le « maître libéral d'une génération », qui tous écrivirent régulièrement dans la *Revue des affaires sociales*, l'émergence d'une véritable *fonction critique* qui s'applique simultanément à l'entreprise coloniale et aux responsabilités « indigènes » dans l'état présent de l'Égypte, fonction critique dont la spécificité réside peut-être précisément — j'y reviendrai également — dans la position d'arbitre qu'elle tend à instituer entre ces deux parties.

- 25 A un deuxième niveau, l'intermédiation que tentent d'imposer les réformateurs sociaux concerne la conversion de la visée globale de réforme en *actions de terrain*, nécessairement localisées et ciblées. D'une part, l'expérience historique des nations avancées — les « modèles » dont on discute dans la mouvance réformatrice égyptienne vont des fondations américaines à l'Armée du salut en passant par les clubs et universités populaires anglais, les *Workhouses* ou les associations féministes — ainsi que l'état des finances égyptiennes font qu'en Égypte moins qu'ailleurs l'État ne peut assumer seul tous les aspects de la réforme, ce qui implique que l'initiative privée prenne sa part de responsabilité dans les domaines, convenus, de l'éducation — l'Université égyptienne n'a-t-elle pas été fondée, en 1908, à l'initiative de représentants de la « société civile » ?²¹ —, de la santé, de l'assistance aux nécessiteux ou dans la surveillance du respect des bonnes mœurs et des valeurs centrales de la société.
- 26 Simultanément, la « péréquation » entre les ressources dégagées par les circuits traditionnels de la « charité » — aumône légale, constitution de fondations de main morte, évergétisme pieux...— et la satisfaction des besoins prioritaires des différents secteurs de la société ne peut être laissée au hasard et abandonnée aux dispensateurs de cette charité : « Les doctrines sociales détestent l'idée d'une bienfaisance directe, de la main du bienfaiteur à celle du nécessiteux, qui leur semble offensante et préjudiciable à la fois pour le bénéficiaire de cette aide, humilié dans sa dignité et pour son dispensateur, qui risque de céder à l'infatuation et au contentement de soi. Voilà pourquoi les nations avancées ont aboli la mendicité : pour effacer ce stigmate du front de la Nation et venir en aide aux classes nécessiteuses, furent institués des impôts dont le produit fut affecté à cette fin et l'on fit appel aux dons du public recueillis par les associations caritatives et les institutions de service social servant d'intermédiaires entre bienfaiteurs et bénéficiaires. »²² Dans cette logique, la responsabilité propre du MAS est d'assurer la double médiation entre le global et le local, entre la responsabilité des fins et la mise en œuvre des moyens, d'une part, ce qui constitue sa fonction théorique et gestionnaire, et entre les riches et les pauvres, d'autre part, ce qui constitue sa fonction proprement politique et organisationnelle. D'un côté, les riches doivent donner et se mobiliser pour prendre en charge la part qui leur revient, du fait de leur richesse, dans la réforme de la condition de ceux qui les ont fait riches, de l'autre, les pauvres doivent comprendre ce que l'on fait pour eux, ne pas tenter de mordre la main qui les réforme et se plier aux pédagogies qu'on entreprend, parfois rudement, de leur faire subir. « Puis vient le rôle du gouvernement qui déploie tout ce qui est en son pouvoir pour organiser, orienter, coordonner les efforts consentis par l'élite et mettre en place toutes les conditions du succès de ces initiatives, de telle sorte que son intervention ne soit ni excessive, ni insuffisante mais moyenne. »²³
- 27 Dans la stratégie d'auto-promotion des travailleurs sociaux, c'est la logique associative elle-même qui va fournir l'instrument de cette double médiation. A la fois mode de réalisation de la solidarité entre les individus et entre les classes, instrument de la redistribution de .ressources et dispositif de traitement des « problèmes sociaux » les plus

aigus, la logique associative constitue surtout pour les travailleurs sociaux l'espace privilégié de leur propre mobilisation professionnelle. A la base, selon le principe d'un véritable « îlotage » mobilisant toutes les solidarités « primaires » — et en particulier les solidarités religieuses — à l'oeuvre au niveau local pour la distribution des services les plus divers, les associations fournissent l'instrument d'une première jonction stratégique entre les travailleurs sociaux professionnels et la cohorte des « volontaires » sur laquelle repose leur capacité à encadrer efficacement la société. Un index des agences sociales du Caire, réalisé en 1956 à l'initiative de la Ford Foundation par le *Social Research Center* de l'Université américaine du Caire, recense ainsi 1.198 associations dont près des deux tiers affichent un référent confessionnel ou géographique « croisé » avec la distribution de services divers. Environ un quart de ces associations recevaient, en 1956, des subventions gouvernementales, distribuées pour l'essentiel par les Ministères des Affaires sociales, de l'Education, de la Santé et des Waqfs, sous la forme, dans de nombreux cas, de l'appointement de personnel permanent.

- 28 A un deuxième niveau, les associations de travailleurs sociaux proprement dits, dont en particulier l'AEES, ont vocation à coordonner et à orienter l'activité de ces associations de base, notamment au travers de « conseils pour la coordination des services sociaux » qu'ils mettent progressivement en place, en particulier dans les quartiers populaires du Caire et d'Alexandrie « *to organize and coordinate public and private social services in the district in order to avoid duplications, ascertain the needs of the community, plan programs for the improvement of the district, give technical assistance to social welfare organizations and provide leadership training for volunteers.* » Enfin, le Ministère des Affaires sociales lui-même apparaît comme une sorte de structure fédérative des organisations de travailleurs sociaux, auxquelles il fournit, en même temps que la charte de leur action, une bonne part de leurs moyens, en particulier financiers et logistiques. Le 'marché' passé entre les associations militantes de la réforme sociale et le pouvoir d'État, tel qu'il se concrétise dans l'institution du MAS, peut ainsi être décrit en disant que celles-ci obtiennent la reconnaissance de l'État et l'accès à un certain nombre de positions professionnelles créées par la confirmation des institutions qu'elles avaient elles-mêmes mises sur pied, en contrepartie de l'acceptation de la tutelle de l'État sur leurs activités et leur encadrement. Plus précisément, ce que les associations de travailleurs sociaux « vendent » à l'État, ce sont les moyens à la fois techniques et humains d'un contrôle sur les associations de base — les organisations populaires « organiques », si l'on veut — qui passe par celui qu'elles-mêmes sont en situation d'exercer sur ces associations en s'appuyant sur le ministère.

Savoirs réformistes sur l'Égypte

- 29 L'image de l'Égypte qui s'élabore au confluent de démarches cognitives, visant à nommer les « problèmes sociaux » et à identifier les acteurs et les causalités à l'oeuvre sur cette scène, et de démarches pratiques, gestionnaires, visant à mettre de l'ordre dans la confusion du réel, est le produit des tensions constitutives de ce que j'ai désigné comme le rapport de force réformiste, qui engage tout à la fois un rapport au pouvoir — l'État égyptien tel qu'il se recompose dans la logique de l'indépendance formelle de 1922, entre le Palais, l'oligarchie politico-terrienne et le Mouvement national — et un rapport à l'altérité coloniale, source de tous les modèles de modernisation et « repoussoir » permettant de rejeter des bouleversements par trop radicaux de la structure sociale. Plutôt que de passer en revue les « catégories » mobilisées pour mettre de l'ordre dans la

diversité des phénomènes, je me propose de tenter de mettre en évidence les « nœuds de significations » qui, en permettant d'énoncer la « loi » de l'arriération égyptienne, rendent possible une totalisation du savoir constitué et délimitent l'impensé qui en constitue la contrepartie.

30 A travers les multiples opérations, cognitives et gestionnaires, qui tentent de la cerner, dans sa globalité comme dans ses composantes, la société égyptienne se trouve inscrite par les différents observateurs indigènes ou étrangers dans un certain nombre d'historicités à la fois divergentes et complémentaires où s'énoncent les causalités dans lesquelles se trouvent pris les phénomènes observés :

- une historicité de la décadence qui vise à dire la nature de la continuité et des ruptures qui constituent la durée égyptienne — ce qui est par rapport à ce qui a été : du point de vue « indigène », la question posée est celle des causalités qui relient l'Égypte glorieuse que sont en train de redécouvrir les égyptologues et le présent amer de l'arriération. Le thème de l'occupation ininterrompue de l'Égypte des Perses aux Anglais, ou celui de l'âge sombre ottoman et de l'anarchie mamelouke, qui se mettent en place à cette période, font sens dans cette visée. Les questions que l'on se pose ont trait à la population — l'Égypte est-elle « surpeuplée », compte tenu de l'étroitesse de son terroir, ou au contraire pas assez peuplée pour pouvoir le mettre en valeur ? —, à la race, dont la prévalence des épidémies et des infirmités attestent de l'épuisement et qu'il faut purifier, ou au paysan, dont on se demande si c'est lui qu'il faut commencer par réformer ou l'agriculture égyptienne ;
- une *historicité du possible*, qui vise à dire la distance entre *ce qui est* et *ce qui pourrait* ou *devrait* être, temporalité privilégiée de la réforme, à ceci près qu'elle en mesure surtout les échecs. L'interrogation porte ici sur un double écart ; celui qui sépare les exigences de la modernité des pratiques effectives, les valeurs nécessaires au progrès des mœurs dominantes, les gestions responsables, « civilisées », des impérities de pouvoirs despotiques ; celui que désignent les dysfonctionnements de ces modèles eux-mêmes, qui portent, positivement ou négativement témoignage de la spécificité égyptienne. On parle ici d'éducation, et en particulier de celle des filles, de la morale domestique, du travail et de son organisation, du « sens social » et de son défaut. C'est dans cette visée que prennent place les innombrables comptes rendus consacrés, dans la presse de la réforme sociale, aux expériences pionnières, en Europe ou en Amérique, mais aussi en Inde ou au Japon, qui visent à manifester ce qu'il serait possible de faire en Égypte ;
- une *historicité de l'adulteration* qui vise à dénoncer le surgissement de *ce qui ne devrait pas être mais qui advient pourtant* : on atteint ici aux limites mêmes de la réforme dans sa relation, à l'identité, que celle-ci a vocation à accomplir mais qu'elle prend le risque de trahir/Le débat porte ici sur l'identification du référent identitaire lui-même : l'Égypte peut se vouloir « pharaonique », « arabe », « monothéiste » ou « islamique », « méditerranéenne », voire « partie de l'Europe », comme le khédive Ismâ'il en conçut le projet... Ou tout cela à la fois, selon des hiérarchies subtiles qui engagent la teneur même des mythologies sociales et les enjeux de l'action collective²⁴. On est ici au cœur de ce que je pourrais désigner comme *l'aporie proprement réformiste* qui réside dans la simultanéité d'une double visée : saisir *de l'extérieur*, c'est-à-dire en mobilisant les modes de pensée et les méthodes de la science occidentale, ce qui fait la spécificité de l'identité égyptienne, et *de l'intérieur*, c'est-à-dire en se plaçant du point de vue des exigences de celle-ci, les valeurs épistémologiques et pratiques de la science occidentale.

31 Ce qui permet le passage de l'une à l'autre de ces « historicités » — condition de la structuration d'un *débat réformiste* que je considère, pour ma part, comme constitutif de la

figure moderne de l'intellectuel en Égypte en même temps que du champ des sciences sociales dans ce pays²⁵ —, c'est le constat convergent qu'elles induisent de *la non-existence de la société égyptienne en tant que société*, qui constitue le « plus petit commun dénominateur » des positions en présence, indépendamment de la façon dont celles-ci se formulent. « Sommes-nous une nation ? » s'interroge Sayyid Qutb. « Sommes-nous civilisés ? » poursuit-il en pointant sur « les différences écrasantes entre les apparences et les réalités ».²⁶ A ces deux questions, il répond par la négative :

« Personne ne nous croira si nous osons prétendre que nous sommes une nation civilisée, avec les spectacles honteux et les spécimens défigurés d'humanité que tout un chacun peut croiser dans les rues et les quartiers de notre capitale. Le long des murs, aux arrêts de tramway, sur les places et aux portes des mosquées, dans les jardins publics et partout où se pose le regard, ce ne sont que débris d'humanité, difformes et répugnants, et dont l'existence d'un seul d'entre eux suffirait à défigurer le visage de toute nation civilisée. Mais chez nous, en Égypte, c'est par milliers qu'on les rencontre, dans tous les endroits ! »²⁷

- 32 Ni la Constitution ni le parlement, ni l'existence d'une université et d'un Ministère de l'Instruction, ni les beaux quartiers, l'Opéra, les musées — c'est-à-dire très précisément les *emblèmes* invoqués par les nationalistes pour affirmer le droit de l'Égypte à l'indépendance — ne suffisent à constituer une nation, prétention qui se trouve démentie statistiquement par les indices d'arriération que s'emploient à produire les experts sociaux : « Nous vivons à une époque où la civilisation ne se mesure plus à ces apparences, comme c'était le cas à l'époque du féodalisme où une minorité de privilégiés avait le monopole de l'argent, du rang et des honneurs au détriment du reste du peuple, mais à la réalité des services sociaux et à réflectivité de leur contribution au bien-être général, à la profondeur de la solidarité entre les classes et les individus, à l'amplitude des écarts entre les gens et à la capacité de chacun à s'assurer de l'indispensable. »²⁸ Dans cette logique, la réalité de la société égyptienne est saisie selon des catégories qui désignent l'absence même des services sociaux : infirmes, malades, vieillards, veuves et orphelins abandonnés à leur sort et qui n'ont d'autre ressource que la mendicité ; jeunes vagabonds, délinquants, « jeunes filles au bord du gouffre que guettent des loups affamés et dont la société assiste avec indifférence à la progression sur la voie du vice jusqu'à ce qu'elles plongent dans la prostitution véritable. Alors seulement des clameurs se font entendre de toutes parts pour exiger, l'éradication de la prostitution au nom de la défense de la religion et de la dignité, alors même que, si elle l'avait voulu, la société aurait pu juguler la maladie avant qu'elle ne se déclare. »²⁹

- 33 Plus loin, ce qui constitue les objets mêmes du savoir qu'accumulent les experts sociaux, et la logique des gestions qu'ils préconisent, c'est le constat d'une inadéquation fondamentale entre les *conditions* faites aux différents acteurs sociaux et le *rôle* qui leur revient, comme cela apparaît clairement dans la façon dont est posée la question véritablement emblématique du statut de la femme, ou celle, en quelque sorte « prospective », de la condition de l'ouvrier. En schématisant à l'extrême un débat dont la richesse mériterait davantage de nuances, on peut résumer en deux propositions la crise de la condition féminine telle qu'elle se formule dans la logique du réformisme : tout d'abord, les jeunes Égyptiennes ne reçoivent pas l'éducation qui leur permettrait d'accomplir au mieux leur fonction biologique et sociale ; ensuite, l'éducation que reçoivent certaines d'entre elles, en particulier dans les écoles modernes inspirées des modèles européens, engendre chez elles un *habitus* qui entre en contradiction avec ces fonctions biologiques et sociales, les vouant dès lors au malheur et à l'insatisfaction, faute

de pouvoir trouver leur place dans la société, ou à la perversité et au vice si cet *habitus* est laissé libre de produire ses effets. La jeune Égyptienne n'est plus ce qu'elle était hier, mais elle n'est pas encore devenue ce qu'elle sera demain : « Nous ne pouvons plus appeler au voile (*ihitjâb*) de la femme car celui-ci est devenu insupportable à notre époque, mais nous ne comprenons pas encore ce que signifie son dévoilement (*sufûr*). Voici pourquoi, conclut S. Qutb, la présente génération 'doit payer au prix fort l'impôt de l'évolution entre nos grands-parents et nos petits-enfants, entre nos parents et nos enfants, qui fait de notre bonheur et de notre moralité le pont par lequel traverseront les générations à venir. »³⁰ L'opposition *ihitjâb/sufûr* désigné ici le lieu et la logique de la perturbation ; c'est bien le sens religieux des Égyptiens qui est perturbé par l'*aggiornamento* de la condition féminine, et toute « modernisation » du statut de la femme qui ne respecterait pas cette exigence « l'identitaire » serait nécessairement vouée à l'échec.

- 34 Tout le savoir réformiste sur la femme tient dans cet intervalle entre identité et modernité et c'est sa capacité à concilier les exigences de l'une et de l'autre qui fonde S. Qutb à énoncer les enjeux mêmes de la réforme de sa condition :

« Dès lors que la fonction a été identifiée, on peut en déduire le type d'éducation et le type de culture [que la femme doit recevoir] : si nous attendons de la femme égyptienne qu'elle engendre la génération à venir, sa culture doit être alimentée de tout ce qui lui facilitera cette tâche et la mettra à même de la conduire à bien (...) La jeune fille égyptienne sera soit mère et maîtresse de maison — et ce sont ces fonctions qu'il convient de prendre en considération au moment d'élaborer les programmes éducatifs la concernant — soit on acceptera qu'elle dévie de ces objectifs, et elle recevra la même formation que les garçons — dont elle [revendiquera dès lors] d'occuper les fonctions —, ce qui voudra dire qu'elle-même, sa famille et l'État auront accepté que la jeune Égyptienne ne vive pas sa vie selon sa nature. Ainsi, elle-même, sa famille et l'État l'auront en quelque sorte vouée à la science et à la recherche, ou encore au travail sur la place publique, comme les moniales sont vouées au couvent dès lors qu'elles dévient de l'état naturel de la femme dans cette existence. »³¹

- 35 Apprécions l'effet de conviction de la comparaison mise en œuvre par Sayyid Qutb entre le destin de jeunes Égyptiennes exposées à une éducation contraire à leur « nature » et celui des moniales : leur évocation a valeur de surenchère sur le caractère allogène de réformes qui outrepasseraient les objectifs ainsi définis, alors même que le phénomène monacal, en particulier concernant les femmes, apparaît aux musulmans comme l'un des aspects les moins « naturels » — les plus contraires au *yusr*, « facilitation » par l'islam des conditions d'accomplissement des exigences religieuses — de la religion chrétienne. Il y a là, quoi qu'il en soit, ce que l'on pourrait considérer comme la formulation « moyenne » de la visée réformiste concernant la femme : le « féminisme » des réformistes se limite à préconiser d'éduquer les femmes pour 'rationaliser' la façon dont elles s'acquittent de leurs rôles traditionnels dans la société, non de les faire sortir de ces rôles³².
- 36 La façon dont se pose la question ouvrière présente une intéressante homologie de structure avec celle de la femme. De la même façon qu'il ne saurait y avoir de société moderne sans modernisation du statut de la femme, il ne peut y avoir de société industrielle sans que ne s'y constitue une *condition ouvrière*, constitutive des rôles assignés à l'ouvrier dans la production et la société. D'une part, à l'instar de la situation des femmes, la situation « native » de l'ouvrier est le produit de tous les dysfonctionnements de la société qu'elle contribue à reproduire : en tant qu'ancien paysan, l'ouvrier est pris dans le « cercle vicieux des trois fléaux de la pauvreté, de la maladie et de l'ignorance » (*cf. infra*). Mais à la différence du paysan, et de la même façon que l'éducation des filles

reste à mettre en place, l'institution de la condition ouvrière peut s'opérer dans une sorte de *no man's land* social où tout est encore possible et où tous les espoirs sont permis. De la même façon que la réforme du statut des femmes a vocation à produire ses effets, de proche en proche, à travers la famille et l'éducation, dans la société tout entière, l'institution de la condition ouvrière fait sens dans une perspective d'emblée globalisante :

« Dans tous les pays du monde, les ouvriers sont la classe sur laquelle repose la gloire de l'industrie et du commerce et la fortune de l'agriculture. Ils sont la classe qui lutte et trime pour que les autres classes puissent disposer des éléments d'une vie prospère et heureuse. Ils sont la richesse de la société et sa principale ressource, si bien que l'on doit admettre que toute mesure adoptée pour améliorer leur condition ne concerne pas la seule satisfaction de leurs intérêts en tant que caste — il n'existe pas de plus grave danger social que l'existence de deux ou plusieurs castes dans un même pays — mais va dans le sens du bien et du bonheur communs en réformant l'élément essentiel sur lequel repose la plus grande part de responsabilité dans la production de cette vie. »³³

37 En d'autres termes, si c'est l'industrie qui crée l'ouvrier, ce sont les gestions adéquates de la condition ouvrière qui créent la société *industrielle*. L'histoire du mouvement ouvrier international — version anglaise ou américaine et non, cela va de soi, version soviétique — fournit l'essentiel des modèles dont l'application en Égypte fait l'objet du débat public, à commencer par les législations du travail et les systèmes d'assurances sociales, en passant par les clubs ouvriers, l'organisation de cités ouvrières ou la médecine du travail, et qui visent à encadrer le plus étroitement possible la vie quotidienne de celui qui apparaît comme une sorte de citoyen « total » dont le destin à la fois reflète, et conditionne la prospérité générale.

38 La question syndicale apparaît comme doublement centrale dans ce débat. D'une part, la mise en place d'organisations ouvrières apparaît comme l'extension « naturelle » à ce secteur de la société du paradigme associatif dont j'ai montré qu'il constitue, pour les professionnels de la réforme sociale, à la fois l'instrument et la teneur mêmes de celle-ci ; le syndicat est à la fois le mode de mobilisation spécifique de la classe ouvrière et celui de son interaction avec la société globale. Voilà pourquoi

« un gouvernement avisé [se doit de] frayer à la classe ouvrière la voie de l'union et de la coopération en faisant adopter une loi sur l'organisation des syndicats ouvriers qui vise à les préserver de l'anarchie et de la confusion et les protège des manigances et des appétits. De telles organisations permettront aux ouvriers de satisfaire leurs aspirations à des salaires plus élevés, allégeront leurs fardeaux et leur permettront d'améliorer leur condition matérielle, intellectuelle et morale. Les ouvriers égyptiens doivent se préparer à accueillir cette initiative salutaire du gouvernement. Ils doivent savoir que les ouvriers d'Europe et d'Amérique n'ont réussi à améliorer leur condition que par la voie de l'union dans des syndicats organisés et fidèles qui ont rassemblé leurs forces et obtenu la reconnaissance de leurs droits (...) C'est là la voie de la classe ouvrière vers l'aisance et la dignité et celle du renforcement du progrès social dans l'Égypte industrielle. »³⁴

39 Le rôle qu'on espère voir jouer aux syndicats ouvriers est fondamentalement de même nature que celui assigné aux coopératives agricoles ou aux organisations de quartiers : celui d'espaces privilégiés de sociabilités réformées. Mais aussi, et il y a là le deuxième enjeu, et non le moindre, du débat sur la question syndicale : espaces alternatifs à d'autres modes de mobilisation dont l'inquiétante actualité se manifeste dans les succès, certes largement symboliques et plus signifiants que significatifs, des premières organisations de la gauche ouvriériste. Hadeto ou le groupe Iskra sont certes des

groupuscules d'intellectuels marginaux, mais on peut se demander si l'emprise que les travailleurs sociaux étaient en mesure d'exercer sur la réalité de l'Égypte dans la guerre n'était pas, malgré la profusion des analyses et des discours, tout aussi marginale que la leur³⁵. D'où l'urgence de l'affirmation, qui n'est pas encore rituelle mais déjà convenue, du nécessaire apolitisme des organisations syndicales ouvrières et l'appel à la modération de leurs revendications, dont on fait dépendre à la fois l'avenir de l'industrie égyptienne et les relations de la classe ouvrière avec le reste de la structure sociale : les ouvriers égyptiens doivent comprendre que

« le succès du mouvement ouvrier est étroitement lié au progrès et aux succès de l'industrie et que celle-ci constitue pour eux une mère nourricière. S'ils contribuent à la bonne marche de la production, il leur sera loisible de revendiquer une élévation de leur condition. Ils doivent également ne jamais oublier que les problèmes des ouvriers touchent les intérêts des masses : si celles-ci sympathisent avec les ouvriers et soutiennent leurs justes revendications visant à l'amélioration de leur niveau de vie, elles ne voient aucune justification aux conflits et aux mouvements de grève sans motivation véritable. »³⁶

- 40 Dans l'ordre de la représentation comme dans celui des gestions, la « loi des trois fléaux » est ce qui permet d'énoncer, à un niveau que je pourrais dire « de surface », le principe d'arriération de la société égyptienne : à la fois dispositif de totalisation du savoir accumulé et expression du consensus fondateur du débat réformiste. Le « cercle vicieux de la pauvreté, de la maladie et de l'ignorance » est tout à la fois ce qui permet d'opérer le lien entre les « problèmes sociaux » collectifs et les détresses individuelles et d'énoncer l'adéquation entre ces problèmes et les moyens préconisés pour les combattre :

« Nous livrons une guerre véritable contre la pauvreté, la maladie et l'ignorance, contre la dissolution morale et la désagrégation sociale et toute une série d'autres maladies et malformations physiques, intellectuelles et morales engendrées par la pauvreté, la maladie et l'ignorance. Face à ces fléaux, nous devons mobiliser toutes nos ressources et toute notre énergie et maintenir un véritable état d'urgence jusqu'à ce qu'une solution ait pu y être apportée. »³⁷

- 41 La métaphore est ici militaire. Ailleurs, elle est physiologique ou organiciste. Il y a dans cette « loi des trois fléaux », de par son « évidence » même, tout le positivisme qu'induit dans la logique réformiste la quête d'un consensus, d'une solidarité, d'une compatibilisation des intérêts en présence qui apparaissent aux réformistes comme l'objectif et l'indice de la réussite de la réforme elle-même. Il y a là aussi tout l'optimisme qui incite à penser que l'identification d'un problème comporte en elle-même la solution à ce problème, qui justifie la plupart des intervenants dans le débat sur la réforme à se contenter d'argumenter, au parlement ou dans les revues, sur les mérites comparés des différents modèles européens sans aborder, pour l'essentiel, la question des modalités de leur mise en oeuvre en Égypte.
- 42 Pourtant, ce qui fait que ces postures sont davantage et autre chose pur et simple opportunisme que viendrait balayer la révolution, quelques années plus tard, justifiant, à mon sens, à y voir la formule même de l'articulation du sens — de tout sens possible — de la durée égyptienne, c'est qu'« en dessous » du niveau de surface du fonctionnement consensuel du paradigme des trois fléaux, on peut identifier une structure de production du sens que je dirais « latente », a-formulée, et qui m'apparaît comme la *structuration spécifiquement réformiste de la question de la réforme sociale*, traduction de l'ambiguïté constitutive de cette posture vis-à-vis du pouvoir et vis-à-vis de l'altérité coloniale. Après l'avortement du projet de Muhammad 'Ali, étranglé par les puissances européennes, les conséquences désastreuses de l'aventurisme financier d'Ismâ'il et l'occupation

britannique, avec l'accélération, et l'aggravation des crises cotonnières, au cœur de l'anomie installée par la guerre, avec son cortège de dérèglements sociaux et moraux — prostitution, drogue, criminalité, escroqueries et détournements en tous genres... —, particulièrement sévères dans l'Égypte des années 40³⁸, ce qui constitue la dimension véritablement tragique de la position des réformistes, c'est d'avoir à énoncer en même temps les voies de la réforme et *pourquoi cela ne marche pas*. La diversification des positions consensuelles de surface et la structuration profonde de la mouvance réformiste s'opère par la reformulation du paradigme largement *descriptif* des trois fléaux selon deux configurations de sens qui visent à *expliquer* 1) les raisons pour lesquelles l'unité politique sur laquelle se fonde la revendication d'indépendance de l'Égypte échoue à se transposer en une « totalisation » de l'espace social ; 2) celles qui expliquent la non-cumulativité des réformes partielles engagées et le fait que le cercle vicieux de la pauvreté, de la maladie et de l'ignorance continue de tourner.

- 43 — Dans un premier mouvement, l'approfondissement du paradigme des trois fléaux s'opère par leur hiérarchisation, qui tend à établir tout à la fois *l'antériorité causale* de la pauvreté et, la *priorité politique* de son traitement : « Par laquelle de ces trois maladies faut-il entamer la réforme ? Il ne fait pas de doute que la pauvreté est le premier fléau et qu'elle doit être combattue comme tel. En effet, la pauvreté est, dans la plupart des cas, une maladie sociale, non individuelle (...) De la pauvreté naît la maladie et se propage l'ignorance, qui ne font en retour que l'aggraver et la consolider. Et l'expérience prouve que l'élévation du revenu des individus et des classes se traduit nécessairement par l'amélioration des conditions sanitaires et l'aspiration à l'instruction et la disparition d'un certain nombre de maladies sociales. »³⁹
- 44 On ne saurait sous-estimer la portée de ce constat, révolution copernicienne par laquelle des « symptômes » — le crime, la prostitution, l'enfance errante... — sont désignés comme tels : pour la première fois en Égypte, *l'injustice sociale* est conçue de façon opératoire, c'est-à-dire constitutive d'une production de sens, comme la source de tous les maux de la société. La reconnaissance de l'antériorité de la pauvreté prend la forme de deux « lois » à partir desquelles s'opère « l'encodage » des opérations cognitives et gestionnaires mises en œuvre pour nommer ses effets sociaux, et dont l'énonciation « marque » des prises de positions que l'on pourrait qualifier de « radicales » dans le débat réformiste.
- 45 D'une part, ce que je pourrais désigner comme la loi de la rétribution inversement proportionnelle aux contributions effectives, qui énonce le mécanisme proprement économique de reproduction de la pauvreté : « Est-ce que chaque individu en Égypte, chaque organisme, chaque classe reçoit un salaire en proportion des efforts qu'il a consentis et donne à la société en proportion de ce qu'il reçoit d'elle ? Un fonctionnaire de première classe qui touche 120 LE par mois est-il quarante fois plus utile à l'État qu'un fonctionnaire de neuvième classe qui en touche seulement 3 ? (...) Un entrepreneur qui emploie mille journaliers et qui les paie 2.500 piastres et réalise dans sa journée un bénéfice équivalent aux salaires versés a-t-il accompli le même effort que ces mille journaliers ? On pourrait multiplier les exemples en obtenant toujours la même réponse. La différence entre contribution et rétribution, entre l'effort et la récompense, est celle-là même entre la santé sociale et la maladie qui frappe la société égyptienne aujourd'hui menacée de dissolution. »⁴⁰ D'autre part, ce que je pourrais désigner comme la « loi des maîtres et des esclaves », qui énonce la condition politique de la perpétuation de l'injustice sociale : « Les maîtres, propriétaires terriens, fonctionnaires, prévôts, peu importe les noms et les titres qu'on veut bien leur donner, ont besoin de salariés, de

paysans, d'ouvriers et de domestiques, vis-à-vis desquels ils ne se sentent tenus par aucun lien de sympathie, de race ou de langue. Et il faut bien réduire les salaires de ces classes, il faut bien imposer la corvée, l'humiliation et les mauvais traitements pour que l'essentiel du butin revienne aux maîtres alors que tout le prix à payer incombe aux esclaves... Puis le colonialisme européen et les capitulations installèrent des maîtres étrangers à la place des maîtres turcs ou mamelouks. »⁴¹ Ai-je assez nettement souligné qu'un tel discours est produit au cœur même de l'appareil d'État dont il accompagne, comme sa légitimation même, la mise en place ? Plus même — j'y reviendrai —, on peut faire l'hypothèse que c'est précisément là où s'articulent les intérêts de l'appareil d'État en voie de diversification et ceux de l'oligarchie économique, terrienne et industrielle, qu'un tel discours est à la fois possible et fonctionnel. La question de la « réforme agraire », c'est-à-dire l'imposition d'une limite maximum à la propriété foncière et d'une redistribution de la terre, apparaît comme le « passage à la limite » de cette posture.

46 C'est bien dans cette mouvance que sera formulé, en 1945, le premier appel à imposer une limite maximum à la propriété foncière et à une redistribution de la terre, par Mirîṭ Ghâli, lui-même grand propriétaire terrien et fondateur de l'Association pour la renaissance nationale, qui dénonce par la même occasion la « mauvaise utilisation du régime parlementaire », appelle à la constitution d'une « opinion publique éclairée, responsabilité nationale qui incombe aux fonctionnaires, aux journalistes aux professeurs et aux écrivains, et plus largement à tous ceux que la plume ou la parole mettent au contact des masses, en particulier ceux qui ont la charge de l'éducation des enfants et des jeunes gens » et exhorte « la classe qui a pris sur ses épaules la responsabilité de la défense du libéralisme à accepter des sacrifices et à faire preuve de compréhension, faute de quoi nous serions tous exposés à perdre tant de précieux avantages. »⁴² Il y faudra pourtant une révolution et, pour l'heure, la préoccupation commune des réformistes qui s'expriment dans la mouvance du MAS est précisément d'éviter de traduire en termes de « réforme agraire » la question de l'inégale répartition des richesses, dont on espère que des mesures de type extension du système coopératif, relèvement des salaires agricoles ou protection de la micro-propriété, jointes aux progrès de l'hygiène et de l'éducation dans les campagnes, finiront bien par apporter une solution.

47 — Si la loi des trois fléaux fournit les éléments d'une « statique » de la société égyptienne, ce que je pourrais désigner comme la *loi de l'hétérogénéité culturelle* fournit le principe de la dynamique de son évolution et tente de répondre à ce qui apparaît comme l'aporie fondamentale du réformisme : comment il se fait que, loin de contribuer à réduire les inégalités, les réformes mises en œuvre tendent plutôt à les approfondir. L'acculturation, le « croisement des cultures », constituent un thème rhétorique et littéraire majeur de cette période, si ce n'est même le thème fondateur de toute pratique littéraire « moderne » ; beaucoup plus que le « voyage » lui-même, découverte initiatique de la différence de l'Autre, plus souvent traumatisante que libératrice, c'est le thème du *retour* — et de son impossibilité — qui fournit leur matière à la plupart des premiers romans publiés en langue arabe dans les années 30 et 40⁴³. Plus que comme un tout « organique », la société égyptienne apparaît comme l'impossible somme de ses différences : « L'observateur social est saisi de stupéfaction et d'effroi au spectacle des dizaines de climats et de cultures différents qui constituent les composantes de notre personnalité intellectuelle, et quand il voit chacun de ces milieux et de ces cultures prendre en charge la production d'un secteur du peuple que ne relie aux autres secteurs d'autre lien que le fait de vivre dans les mêmes frontières géographiques et celui d'être porteurs, au moins

au plan juridique, de la même nationalité. »⁴⁴ Manières de s'habiller, de manger, de traiter ses femmes, multiplicité d'idiomes, de systèmes juridiques, de croyances qui non seulement divergent mais aussi — et surtout — se mélangent en une cacophonie dont on désespère de voir un jour sortir une conscience nationale.

48 Le point crucial est que cette hétérogénéité culturelle n'est pas le simple fait de la présence, sur le territoire égyptien, d'éléments allogènes — le cosmopolitisme ottoman puis colonial — mais est clairement identifiée comme le produit des dispositifs de reproduction de la société elle-même : alors même que l'élément humain égyptien est réputé « sain » — « Nous autres, en Égypte, n'entretenons aucune inquiétude quant à l'unité de sang, car la campagne égyptienne, creuset dans lequel viennent se fondre les différents éléments et races étrangères, reste saine »⁴⁵ —, ce qui est en question, ce sont les effets de la réforme elle-même qui, au travers de la famille et de l'éducation, exposent cette authenticité native au risque de dissolution. Le paradoxe que découvrent les réformistes, c'est que cette dissolution menace « l'élite » avant de menacer le peuple, que c'est précisément en ceci qu'elle est réformée qu'elle devient hétérogène, et en tant qu'elle est « réformatrice » qu'elle devient le principal facteur d'adultération : « Cette intégrité présentée, dans une large mesure, de la campagne ne doit pas nous inciter au laxisme ou à un optimisme trompeur : si la campagne est le cœur de la patrie, la ville en est la tête, et c'est la tête qui pense et oriente le corps. »⁴⁶

49 Le problème réside ici dans la difficulté à identifier l'authenticité et à distinguer, dans la modernité, ce qui est compatible avec celle-ci de ce qui la dénature. D'une part, ce qui se présente comme le lieu privilégié de l'authenticité égyptienne, la campagne — c'est-à-dire le village où chaque Égyptien est supposé avoir ses racines, la religion, la famille traditionnelle... — est aussi celui où l'arriération apparaît la plus patente. Plus loin, le danger pressenti par les réformistes est que l'identité en arrive à se réduire à ses signes, alors même que ceux-ci apparaissent comme le plus « contraires » à la modernité : « Ne tomberons-nous pas d'accord sur le fait que quiconque revêt la *jubba* et le *quffân*, par exemple, paralyse en lui-même, par l'adoption de ces vêtements, toute activité et toute entreprise ? (...) La vêtue ainsi composée, agrémentée du châle et de la ceinture, est celle de l'apathie et de la paresse, celle de l'immobilisme, celle de la faiblesse et de la soumission, une vêtue en un mot qui s'oppose au progrès et à l'avancement du pays et de sa jeunesse. »⁴⁷ Pour autant, la pure et simple transposition des signes de la modernité occidentale — le costume trois pièces, par exemple — est d'autant moins praticable que celle-ci se donne à voir, en Égypte, sous ses aspects les plus clinquants et les plus superficiels : « Le tintement des verres, les querelles d'ivrognes, les rires des nantis, le ronronnement des limousines et le scintillement des lumières — les jours où il y a de l'électricité — servent à étouffer, ô Caire trompeur, le gémissement des malades, le cri des affamés, les pleurs des affligés et l'obscurité sépulcrale dans laquelle vivent tous ces oubliés. »⁴⁸

50 Face à la mainmise coloniale et aux « désordres » de l'anomie cosmopolite, ce qui tente de se faire jour, dans la mouvance de la réforme sociale, c'est le projet paradoxal d'une *occidentalisation identitaire* qui confirmerait l'accession de l'Égypte au rang de nation moderne sans compromettre le système des valeurs centrales de la société égyptienne, ni surtout la structure du pouvoir et de l'autorité et la répartition des ressources que celles-ci avaient jusque-là permis de faire « tenir » dans « l'Égypte profonde ». D'une part, la logique de la réforme sociale sert de véhicule à un discours sur l'universalité qui est celle-là même de la condition humaine en même temps que de ses propres méthodes. Un débat

emblématique est, de ce point de vue, celui qui accompagnera la publication en 1943, en supplément à la *Revue des Affaires sociales*, de l'intégralité du *Rapport Beveridge* sur la mise en place d'un système d'assurances sociales en Grande-Bretagne, initiative qui soulève l'indignation des nationalistes qui y voient une intolérable abdication de spécificité. On peut trouver chez Sayyid Qutb une formulation significative de ce qui fait, aux yeux des milieux réformistes, la pertinence de ce rapport, même si tout le monde s'accorde à le reconnaître, inapplicable, pour des raisons budgétaires, en Égypte même : il faut, écrit Sayyid Qutb « faire la différence entre les détails de ce projet et ses orientations générales. Les premiers peuvent ne pas nous être utiles à ce stade de notre vie. Quant aux seconds, il s'agit de principes généraux qui peuvent nous guider pour le présent et l'avenir. (...) Ces orientations générales sont les suivantes : 1) l'État intervient dans l'organisation de la vie sociale et définit les relations entre les classes de la société en limitant la liberté d'interaction entre ces classes de façon à préserver l'intégrité de la société et les intérêts de tous ; 2) il faut tendre à resserrer les différences entre les classes de façon à remonter le niveau des revenus les plus bas et rabaisser celui des plus élevés ; 3) chaque individu doit se voir garantir une vie convenable du berceau au tombeau ; 4) une telle garantie est un devoir qui s'impose à l'État et aux nantis et non pas une aide facultative ou volontaire. »⁴⁹ Il y a là, de la part de Qutb, une lecture qui radicalise les « enjeux de classe » de l'assurance sociale, mais qui condense par là même le diagnostic qui est en train de s'imposer à la frange libérale de la grande propriété terrienne et des nouveaux entrepreneurs industriels, la plus consciente de l'ampleur des problèmes sociaux qui montent en Égypte et qu'effraye la démagogie nationaliste du Wafd. Tous les commentateurs favorables à la publication en Égypte de ce rapport soulignent son sous-titre : « La moitié de la route vers Moscou ! ». Ce qui ne signifie pas que l'Angleterre soit en train de devenir communiste mais désigne le prix social qu'il faudra bien consentir à payer, en Égypte comme ailleurs, pour sauver l'essentiel, c'est-à-dire la réalité du rapport de force favorable à la bourgeoisie agraro-industriale-administrative en voie de constitution.

- 51 La religion — et peu importe ici qu'il s'agisse de l'islam ou du christianisme, comme en atteste la pratique même du MAS qui subventionne indifféremment des associations musulmanes ou coptes — apparaît comme immédiatement disponible pour légitimer un tel projet : « Les bases sur lesquelles repose la législation (*charî'a*) islamique ne sont pas en contradiction avec les législations modernes, et les principes mêmes de conciliation des intérêts des fidèles, de refus du préjudice et le souci d'équanimité dont s'inspire la *charî'a* font de celle-ci un appui utile à la législation dans tous les domaines. Il n'y a donc aucune nécessité pour nous à nous mettre en quête d'un autre fondement puisque celui-ci suffit à répondre aux exigences de l'heure et à celles d'une vie sociale saine. »⁵⁰ Cette proposition consensuelle est argumentée par une citation des résolutions du congrès international de droit comparé de La Haye, en 1937, qui reconnaît que « la *charî'a* islamique est appropriée pour accompagner les évolutions modernes ». Ce qu'il m'importe de souligner ici, c'est le « sens » dans lequel s'opère cette dévolution de légitimité : l'islam ne contredit pas les exigences premières, organisatrices, de la réforme sociale. Ce qu'il convient d'entendre d'un double point de vue : négativement, il y a là la reconnaissance du fait qu'il est inutile de se confronter aux représentants de l'islam « officiel » et qu'il vaut mieux passer alliance avec eux pour lutter contre les formes innombrables de la « superstition » et de « l'innovation blâmable » (*bid'a*) — culte des saints, magie, formes populaires de la mystique — ; positivement, il y a là la tentation qui se fait jour, à la fin des années 30, chez un nombre croissant d'intellectuels, de trouver dans la religion, elle-même « réformée »,

le réfèrent d'une *orthodoxie de la réforme*, en tant que saisie proprement philosophique de l'homme et de l'histoire et en tant que méthodologie du changement, qui permettrait à son tour de (re)fonder une société elle-même « orthodoxe », fidèle à son principe et à l'historicité qui la fonde⁵¹.

La formule politique de la réforme sociale

- 52 Telle que l'AEES, dans la composition sociologique de son *membership*, et le MAS, au travers des contributions à la *Revue des affaires sociales*, en identifient le projet, la réforme sociale apparaît comme l'expression d'une convergence entre les intérêts des représentants d'une coalition qui, pour disparate qu'elle puisse sembler au premier abord, n'en prouvera pas moins, avant et après la révolution de 1952, une très grande stabilité et une remarquable capacité à répondre à la reformulation des objectifs assignés à l'action collective. A la tête de cette coalition, on trouve des pachas, c'est-à-dire des personnalités qui doivent cette distinction à l'occupation de fonctions non seulement dirigeantes, mais aussi d'autorité dans l'appareil d'État, et/ou à une surface sociale et économique considérable. Leur nombre ne cessera d'augmenter au sein du conseil d'administration de l'AEES, passant de trois ou quatre lors de sa fondation à dix, sur vingt-cinq membres, en 1951, à la veille de la révolution. On est ici en présence d'une logique de dépolitisation de la société égyptienne, dans laquelle se retrouvent le Palais, une fraction de l'oligarchie terrienne et les Britanniques, et qui prend pour cible les pratiques partisans, la démagogie et la conception d'une démocratie plus populiste ou clientéliste que véritablement parlementaire, incarnée par le parti Wafd, expression majoritaire du courant nationaliste. Les Libéraux-constitutionnels et le parti sa'adiste, partis des grands propriétaires et des nouveaux industriels, qui constituent les gouvernements minoritaires et « matraqueurs », comme les décrit Jacques Berque⁵², des années 1940, ou encore, plus radical et populiste, plus politisé aussi, le parti de la Jeune Égypte, sont la mouvance où se recrutent les promoteurs des associations pour la réforme sociale, et ce sont eux qui mettent en place, si ce n'est une représentation du Welfare state, du moins les instruments d'une intervention redistributive de l'État dans la société.
- 53 Mûhammad al-'Achmâwi, « conseiller social » du roi Farouq, membre éminent de l'AEES et principal animateur de la Ligue pour la réforme sociale, se pare du titre de « grand leader social » dans les éditoriaux qu'il signe dans la revue de cette association. Dans la défense qu'il présente du projet du MAS de s'assurer le contrôle de la *zakât* (aumône légale), centralisée jusque-là par le Ministère des Waqfs, un des rédacteurs de la revue du ministère expose crûment ce qui lui apparaît comme le véritable enjeu de la politique sociale du gouvernement : « Y a-t-il plus stupide et plus borné que ceux [parmi les nantis] qui ne voient pas que le Ministère des Affaires sociales leur rend un service inestimable en leur donnant l'occasion, moyennant cette modeste contribution, de contribuer à changer, ne serait-ce qu'un peu, cette situation aberrante ? Pourquoi refusent-ils l'occasion de faire entrer un peu de réconfort dans le cœur de millions de nécessiteux qui voient tout autour d'eux les signes de la plus grande opulence alors qu'eux-mêmes sont privés de tout ? (...) Ne voient-ils pas que c'est une véritable bénédiction qu'un tel impôt puisse être prélevé au nom de la religion, car celle-ci est de nature à satisfaire à la fois ceux qui l'acquittent et ceux qui en sont les bénéficiaires en les persuadant qu'ils reçoivent ce que Dieu leur a attribué dans Son livre, et qu'il n'y a par conséquent, pas lieu de se révolter et de demander davantage — ce qui tend à bloquer les autres

revendications que pourraient susciter chez eux les courants mondiaux »⁵³ — entendons le socialisme. Le repli sur la personne même du roi, dont la popularité était au zénith dans les premières années de son règne, et la passation d'une alliance avec les milieux religieux néo-conservateurs regroupés autour d'al-Azhar et des associations religieuses fondamentalistes visaient ainsi à promouvoir une alternative à la formule politique du nationalisme, incarnée par le Wafd — mobilisation des masses, revendications constitutionnelles, logique de la « représentativité »... — au bénéfice de ce que l'on pourrait désigner comme un État théo-technocratique auquel les prétentions califales de Farouq, au début de son règne, tentaient de donner corps.

- 54 Deuxième composante de cette coalition, ceux que l'on désigne à l'époque du titre mi-révérant, mi-moqueur *d'effendis*, « nouveaux messieurs » si l'on veut, qui doivent à leur compétences acquises le statut dont ils jouissent à titre personnel, mais que la défaveur de leurs employeurs « naturels », l'État ou le capital, notamment étranger, risque de renvoyer aux espaces traditionnels dont ils sont issus. Pour une fraction de ceux-ci — mais ils constituent la composante à la fois la plus « versatile » et la plus « agissante » de l'opinion égyptienne en voie de constitution — la réforme sociale constitue, plus qu'une alternative au nationalisme, un mode en quelque sorte *symétrique* de mobilisation, ce que traduit le débat récurrent sur l'ordre des priorités — conquérir « par le haut » l'indépendance nationale, construire par le bas l'autonomisation de la société égyptienne. Pour ceux-ci, on peut faire l'hypothèse que le réformisme constitue l'idéologie la mieux adaptée aux trajectoires « réussies » de promotion sociale rendues possibles par leur formation, tandis que le nationalisme correspondrait à des positions de refus — au moins de principe — ou de nonaccès à une telle promotion sous la tutelle britannique. Ici encore, le corollaire de cette posture est le déni du politique — « annulation du politique par un discours politique dépolitisé »⁵⁴ — que prononcent les travailleurs sociaux et qui constitue la modalité même de leur rapport au politique : « C'est à cette période », écrit Sayyid 'Uways qui peut être considéré comme un exemple représentatif de promotion par le service social, « que j'eus pour la première fois l'intuition du fait que l'intellectuel diffère du réformateur social ou politique, en ce sens que son rôle se limite à celui de l'orientation du réformateur, sans qu'il puisse, lui-même, assumer ce deuxième rôle. En d'autres termes, l'intellectuel ne réforme pas par lui-même la société mais il doit se borner à guider les réformateurs et à éveiller la conscience de ceux qui sont capables d'entendre son message. »⁵⁵ A la fois proche du pouvoir politique et indépendante de lui, ce que tentent d'imposer les professionnels de la réforme sociale, c'est une représentation de la *neutralité de l'expertise* comme mode de mobilisation du savoir et des compétences à la fois distincte de la prise de décision politique et indispensable à celle-ci. Je vois, pour ma part, dans ce refus de s'engager — explicitement — dans l'arène politique la démarche véritablement fondatrice de leur pratique en tant que pratique *professionnelle* : en revendiquant l'autonomie de leur action par rapport à l'État et au politique, elles font de leur aptitude à éviter les chausse-trappes du débat politico-idéologique la condition même de leur efficacité sociale ; en sens inverse, le succès de leurs initiatives dépend de la façon dont elles sont en mesure d'y intéresser les autorités ou les cercles de pouvoir, intérêt dont dépend pour une large part, tant le financement de leurs activités que la possibilité de leur généralisation, c'est-à-dire l'effet « d'entraînement » qui constitue, implicitement ou explicitement, l'essentiel de leur philosophie de l'action sociale.

- 55 Troisième composante de cette alliance, les experts étrangers, détenteurs des technologies mêmes de la réforme. Ce qui m'apparaît comme le trait le plus significatif de l'identité de ceux qui se mettent au service de l'AEES et du MAS, c'est leur qualité de « non-britanniques » et de « non-français » : à commencer par Wendell Cleland qui, outre son rôle au sein de l'AEES, est directeur de la *Division of Extension* de l'Université américaine du Caire, fondée en 1925, à l'initiative de l'United Presbyterian Board of Foreign Missions, la plupart de ces experts appartiennent à la mouvance américaine, et plus spécifiquement à celle des missions protestantes, et c'est d'emblée vers les États-Unis que s'orienteront les premiers boursiers de l'ESS⁵⁶. Dégagés de la compétition coloniale que se livrent les puissances européennes et auréolés du prestige de la démocratie américaine, ils présentent une sorte d'image idéale de la modernité, d'autant moins dangereuse qu'elle est plus lointaine et que l'expertise américaine a su prêter une attention précoce aux « susceptibilités » nationales, voire nationalistes égyptiennes et que son identité protestante l'incitait à l'indulgence vis-à-vis des tentations de certains réformateurs-sociaux de s'appuyer sur la religion pour légitimer leur reprise en main de la société. Wendell Cleland souligne devant les délégués des associations réunis à Beyrouth, en 1949, sous les auspices de l'UNESCO à l'occasion du premier *Symposium sur les études sociales dans les États arabes*, le fait que « la relation entre l'État et la réforme sociale est certes importante mais [que] à ce stade de notre réflexion, ce n'est pas la « forme » de l'État lui-même qui importe et on peut dire que, dans les États arabes, les pratiques politiques en vigueur ne nous empêchent pas de travailler activement à tenter d'éradiquer la pauvreté, la maladie et l'ignorance (...) Quand ces objectifs auront été réalisés, ces sociétés se retrouveront libres de se consacrer avec intelligence et discernement à la recherche d'un modèle d'État qui convienne à leur situation et permette de satisfaire leurs aspirations. »⁵⁷ Il va sans dire qu'une telle formulation, qui convenait sans doute aussi bien au Palais qu'aux Britanniques, constitue le contre-pied exact des positions nationalistes.
- 56 Dernière composante, et non la moindre, de cette alliance, les femmes, ou du moins celles, parmi les féministes qui, se percevant comme femmes avant de se percevoir comme Égyptiennes, jugent préférable de dissocier leur action du mouvement national⁵⁸. Du point de vue de celles-ci, la logique associative, dont j'ai montré qu'elle constitue le *modus operandi* privilégié de la visée réformatrice, revêt une importance doublement stratégique : d'une part, les associations constituent l'instrument principal de leur affirmation en tant que femmes, à la fois comme sujet et objet de la réforme de leur propre condition ; de l'autre, l'activité associative constitue le lieu privilégié de l'expérimentation de nouveaux rôles pour les femmes dans la société, à mi-chemin, si l'on veut, entre l'entrée sur le marché du travail et l'enfermement domestique et conformes à leur « nature » même. Dans une large mesure, la position des femmes apparaît homologue de celle des *effendis* au sein des associations de la réforme sociale : l'acceptation de la tutelle des pachas (pères-maris) qui dirigent et cautionnent ces associations est ce qui rend possible pour les femmes, à l'instar des travailleurs sociaux professionnels, une considérable extension de leur champ d'activité.
- 57 Les « performances » de cette formule politique peuvent être envisagées par rapport à celles des autres formules en compétition, entre lesquelles la révolution de juillet 1952 ne tardera pas à trancher :
- le courant nationaliste incarné par le Wafd, par rapport auquel la logique de la réforme sociale se pose en s'opposant, et dont la révolution elle-même, conduite par l'alliance entre

les Officiers libres et les Frères musulmans, prononce la faillite. L'un des tout premiers actes politiques du Conseil de la révolution sera d'interdire les partis politiques, et en particulier le Wafd, traduction paradoxale de l'apolitisme de la réforme sociale ;

- le mouvement communiste égyptien, alliance pas aussi phantasmatique qu'il y paraît a *posteriori* entre les intellectuels et un prolétariat en voie de structuration rapide, auquel ils proposent, en particulier dans les syndicats, des modes de mobilisation et de solidarité alternatifs mais structurellement homologues à ceux de la réforme sociale ;
- les Frères musulmans, qui entretiennent plus d'une connivence avec la logique de la réforme sociale, mais qui mettent en œuvre, avec les mêmes méthodes, d'ailleurs, que les réformateurs sociaux — centres de santé, d'éducation, coopératives... — leur propre logique de mobilisation⁵⁹.

58 Tout d'abord, la proscription du Wafd et le refus des Officiers libres de partager avec les Frères musulmans, malgré leur contribution décisive à la victoire de celle-ci, le *leadership* de la révolution, qui devait aboutir à la confrontation violente de 1954, tait du personnel mobilisé à l'enseigne de la réforme sociale et du libéralisme conservateur, le seul personnel politique disponible sur lequel la révolution puisse s'appuyer. 'Ali Mâhir, dont on a vu l'intérêt pour les affaires sociales est — certes pour fort peu de temps, mais c'est lui qui organise le départ de Farouq — le premier président du Conseil de l'Égypte révolutionnaire et cumule les portefeuilles des Affaires étrangères, de la Guerre, de la Marine et de l'Intérieur. De façon plus décisive, le personnel du Ministère des Affaires sociales, qui devient rapidement l'une des « vitrines » du régime des Officiers libres, va largement continuer à être recruté dans la mouvance des associations de la réforme sociale et c'est ce personnel qui va prendre en charge la définition, mais surtout la mise en œuvre, de la politique sociale de la révolution. A la base, Sayyid 'Uways raconte comment, à l'occasion de la mise en place d'un programme d'aide hivernale aux démunis animé par l'un des membres du Conseil de commandement de la révolution, il opère sa jonction avec celle-ci et en épouse les idéaux⁶⁰.

59 Plus loin, l'AEES et l'Association des Pionniers, très proche idéologiquement et organisationnellement de cette dernière, fourniront, dans les premières années de la révolution, trois ministres et quatre chefs de cabinet des Affaires sociales, un ministre de la Santé mais aussi les titulaires de ministères aussi sensibles que l'Orientation nationale, la Culture ou le premier ministre de la Planification. En reprenant pour l'essentiel le paradigme du service social et les modes d'action mis en œuvre par ces associations : « Le service social est une méthode scientifique au service de l'homme et un dispositif social visant à apporter des solutions à ses problèmes, développer ses capacités et permettre aux structures sociales existant dans la société de remplir leur rôle et mettre en place les organisations au travers desquelles la société pourra réaliser le bien-être des individus qui la composent. »⁶¹

60 Après 1961 et l'adoption de la « Charte nationale de transformation socialiste », la gauche marxiste, dûment dissuadée par les séjours de ses dirigeants et de ses militants dans les camps, de ses prétentions à organiser et à encadrer les masses, fournira au régime une partie des référents théoriques et idéologiques de son action — l'autre partie étant fournie par le nationalisme arabe —, articulée autour d'une représentation de la lutte des classes comme « fatalité regrettable » qu'il incombe à l'État de contenir et de désamorcer par l'instauration autoritaire de la justice sociale (la liquidation des « séquelles du féodalisme »), et de l'affirmation des droits et des devoirs des travailleurs, « ouvriers » et « paysans », en particulier, représentés en tant que tels au sein des instances

organisationnelles de la révolution⁶². Je vois, pour ma part, dans la dissociation qui s'instaure entre le niveau du politique et de l'idéologie, conçus comme attributs de la centralité étatique et que traduit l'instauration d'un parti unique, et celui de l'organisation et de l'encadrement à la base des masses par les organisations de service social — y compris les syndicats —, comme lieu privilégié des interactions et des marchandages entre l'État et la société, à la fois l'un des traits les plus spécifiques et les plus durables du système politique égyptien et comme le plus sûr indice de la 'victoire' de ce que j'ai désigné comme le paradigme de la réforme sociale sur les paradigmes concurrents. Ou encore : la monopolisation du politique, c'est-à-dire du discours légitime sur la légitimité, par le parti, comme instance spécialisée dans la *représentation* des opinions en présence qui ne peuvent concerner que les enjeux collectifs et l'intérêt national, ouvre la voie à la formule associative comme modalité à l'*organisation* pratique et d'*encadrement* à la base de la compétition des intérêts locaux, sectoriels ou corporatifs.

- 61 En d'autres termes, il ne saurait y avoir en Égypte de « parti ouvrier », pas plus que de parti des médecins, des enseignants ou des hommes d'affaires parce que les aspirations de ces catégories ne sont pas légitimes, en tant que telles, à s'exprimer sur le mode politique et parce que les partis n'ont pas vocation à défendre des intérêts « corporatifs ». Réciproquement, c'est dans le cadre associatif, c'est-à-dire local, partiel, ciblé, déclinant toute la variété des identités sociales, que s'expriment légitimement et se négocient les intérêts particuliers tant qu'ils ne prétendent pas se transposer au plan de l'intérêt général⁶³.
- 62 La restauration progressive du pluripartisme par Anouar al-Sadate, à partir de 1977, n'a pas modifié fondamentalement cette division du travail : si les partis politiques ont conquis la faculté d'exprimer librement leur point de vue sur à peu près n'importe quelle question, la moindre tentative de leur part de faire leur jonction avec un mouvement social — comme ce fut le cas, par exemple, en 1986, pour le parti du Rassemblement (gauche nationaliste) avec une grève des cheminots — donne lieu à une répression immédiate. De même, c'est la prétention de certaines organisations professionnelles — en particulier celles des avocats et des journalistes ou de l'Association des gens de Lettres — à se prononcer *ès-qualité* sur des questions d'intérêt national — en l'occurrence les accords de paix égypto-israéliens — qui est à l'origine des « turbulences » entre ces organisations et le pouvoir, comme en 1980-81, beaucoup plus que des revendications d'ordre professionnel. C'est sans doute aussi ce qui explique le désintérêt persistant des Égyptiens pour les partis politiques, alors même que l'Égypte apparaît, depuis 1982, comme l'un des États de la région les plus avancés sur la voie de la libéralisation politique.

NOTES

1. Cette étude a été publiée en version abrégée dans *Genèse - Sciences sociales et Histoire*, 5, 1991.
2. Heyworth-Dunne J., *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, Londres. 1939, p. 27.30, 50, 91-91, cité par M. Berger, *Islam in Egypt Today, Social and Political Aspects of Popular Religion*, Cambridge Univ. Press, 1970, p. 93.

3. Selon Z. Marzûq, il y avait en Égypte, en 1949, près de 3.000 associations civiles regroupant un quart de million de membres actifs. « Le rôle des organismes civils dans la renaissance sociale de l'Égypte », in *Premier symposium sur les études sociales dans les Etats arabes*, Beyrouth, UNESCO, 1949 (en arabe).
4. Berger M., *op. cit.*, p. 127.
5. *Ibid.*, p. 128.
6. Rapport présenté au conseil d'administration de l'AEES le 29 avril 1938.
7. J'entend par « réformisme », dans le contexte arabo-musulman et en particulier égyptien, l'ensemble des postures intellectuelles et politiques qui se construisent sur la base d'une corrélation entre la question du savoir et de l'action sur soi, d'une part, et celle de l'identité, de l'autre, que celle-ci s'énonce en termes ethniques, religieux ou culturels. Sur cette question. A. Roussillon, *Réforme sociale et identité : fondation de l'intellectuel et du champ politique modernes en Égypte*, Thèse pour le doctorat d'Etat, Paris III, 1994.
8. 'Uways S., *L'histoire que je porte sur mon dos*, Le Caire; 1985, traduction de l'arabe par G. Delanoue, N. al-Azhari et A. Roussillon, Le Caire, CEDEJ, 1989, p. 69.
9. Arrivé en Égypte au début des années 30 en qualité de professeur à l'Université américaine du Caire, il assurera la direction du « Département des services publics » de cette université, équivalent américain des « universités populaires » qui fleurissent à la même période en Europe. Il deviendra par la suite conseiller du gouvernement américain au sein du Bureau pour les Affaires du Proche-Orient et de l'Afrique et participera en 1949, en tant qu'organisateur, à la première conférence sur les études sociales dans les Etats arabes. Pendant la seconde guerre mondiale, il sera l'un des premiers à recommander l'assistance du gouvernement américain au développement de la recherche sociale et l'implantation de centres d'étude américains dans les Etats du Proche-Orient, idée rapidement reprise par certaines fondations américaines, notamment la Ford Foundation qui financera, en 1951, la création d'un *Social Research Center* dans le cadre de l'Université américaine du Caire. En hommage ambigu à son action, une observatrice attentive de la scène politico-intellectuelle de cette période, May Ziyadé déclarera à son propos : « J'accuse le docteur Cleland de jeter des bombes à retardement et de poser des charges de dynamite dans la société égyptienne. Mais il s'agit d'une sorte de bombes à laquelle ni le code pénal ni la loi martiale ne trouvent rien à redire, pas plus que l'humanité elle-même et toutes les nations qui aiment l'Égypte et lui souhaitent un avenir digne de son passé glorieux. » Conférence prononcée à l'Université américaine du Caire, reproduite in *al-Hilâl*, 1er Janvier 1940 (en arabe).
10. 'Uways S., *op. cit.*, p. 75.
11. 'Uways S., *op. cit.*, p. 175 et s.
12. Discours prononcé par 'Ali Mâhir, président de l'AEES, à l'occasion de la remise de diplômes de la première promotion d'élèves de l'AEES, *Rapport annuel d'activité 1940-41*, p. 13.
13. *op. cit.*, p.14.
14. AEES, *Rapport annuel 1939-40*, p. 8.
15. 'Uways S., *op. cit.*, p. 133.
16. AEES, *Rapport annuel 1942-43*, p. 38.
17. Voir par exemple. M. Hasuna, « La lutte contre les pieds nus. Exposé général du projet », *RAS*, 2, 5, 1941 ; S. Zaki, « La prostitution en Égypte », 2, 10, 1941 (en arabe).
18. « Le Ministère des Affaires sociales », *RAS*, 1,1, janvier 1940.
19. « La fonction d'orientation sociale et ses moyens dans la phase actuelle de notre évolution ». *RAS*, 3,6,1942, p. 76 (en arabe).
20. Al-Basil H., « Points de vue sur notre vie sociale », *RAS*, 1,2, janvier 1940, p. 21 (en arabe).
21. Sur l'Université égyptienne, voir D. Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge University Press, 1990.
22. « L'activité du Ministère des Affaires sociales », *RAS*, 3,9, septembre 1942 (en arabe).

23. Hasuna M., « La coopération du gouvernement et du peuple pour la mise en œuvre de la réforme sociale en Égypte », *RAS*, 2, 1, 1941.
24. Sur cette compétition pour le référent identitaire, voir par exemple C. Wendell, *The Evolution of the Egyptian National Image from its Origins to Ahmad Lutfi al-Sayyid*, Berkeley, University of California Press, 1972.
25. Sur ce point : A. Roussillon, « Sociologie égyptienne, arabe, islamique, l'approfondissement du paradigme réformiste », *Peuples méditerranéens* 54-55, janv.-juin 1991.
26. Qutb S., « Sommes-nous civilisés ? Les différences écrasantes entre les apparences et les réalités », *RAS*, 3, 4, 1942 (en arabe).
27. *Ibid.*, p. 71.
28. *Ibid.*, p. 73.
29. *Ibid.*, p. 72.
30. Qutb S., « L'impôt de l'évolution », *RAS*, 1, 6, 1940, p. 45 (en arabe).
31. Qutb S., « La culture de la femme doit être soumise à sa fonction sociale », *RAS*, 1, 4, avril 1940, p. 35 (en arabe).
32. Un objectif qui sera rapidement récusé par les premières féministes. Cf. I. Fenoglio Abd el-Aal, *Défense et illustration de l'Égyptienne, aux débuts d'une expression féminine*. Le Caire, CEDEJ, 1988.
33. Al-Abd H., chef de la direction du Travail au MAS, « Nos devoirs vis-à-vis des ouvriers », *RAS*, 2, 4, 1941, p. 50 (en arabe).
34. 'Abd al-Ghani A., « Les syndicats ouvriers », *RAS*, 2, 7, 1940 (en arabe).
35. Il me paraît significatif que les marxistes égyptiens reprennent à leur compte en le réinterprétant à leur manière, ce que je désigne comme le « paradigme des trois fléaux » (cf. *infra*), et que la démarche constitutive du Mouvement égyptien de libération nationale d'Henri Curriel soit précisément la création d'une « école des cadres », équivalent fonctionnel de l'Ecole de service social de l'AEES. Cf. l'évocation remarquablement vivante de cette période par G. Perrault, *Un homme à part*, Paris, Barrault, 1984.
36. Abu Sayf Radi R., « Les syndicats ouvriers », *RAS*, 2, 7, 1941, (en arabe).
37. « Nous sommes en guerre contre la pauvreté, la maladie et la faim », *RAS*, 2, 7, 1941 (en arabe).
38. Plus qu'à l'Algérie des colons ou à l'Inde des *gentlemen*, c'est à la Chine des concessions étrangères ou à l'Indochine française que pourrait faire penser « l'ambiance » qui était celle de l'Égypte en ces années de guerre et les « interactions » entre populations occidentales et indigènes. Voir par exemple *Clés*, dernier volume du *Quatuor d'Alexandrie* de Lawrence Durrell.
39. S., « Le point de départ de la réforme sociale », *RAS*, 2, 10, 1941, p. 13 (en arabe).
40. S., « Le point de départ de la réforme sociale », *RAS*, 2, 10, octobre 1941, p. 11.
41. *Ibid.*, p. 12 (en arabe).
42. Ghali M., *La politique de demain*, texte datant de 1938 mais qui n'a été diffusé et discuté qu'à partir de 1945 (en arabe).
43. Voir, par exemple, R. et L. Makarius, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Paris, Seuil, 1964.
44. Abu Samra M., ministre des Affaires sociales, « La société égyptienne est menacée de dissolution », *RAS*, 2, 5, 1941, p. 5 (en arabe).
45. *Ibid.*, p. 3.
46. *Ibid.*, p. 5.
47. Auluba M., « Notre situation sociale », *RAS*, 3, 10, 1942, p. 9 (en arabe).
48. Qutb S., « Le Caire trompeur », *RAS*, 2, 5, 1941, p. 30 (en arabe).
49. Qutb S., « Le projet Beveridge constitue une orientation mondiale et non un projet local », *RAS*, 4, 5, 1943 (en arabe).
50. Conclusions du congrès sur *L'islam et la réforme sociale*, organisé en 1941 par la Ligue pour la réforme sociale, dont les actes sont publiés dans la *RAS*, 2, 9, septembre 1941 (en arabe).

51. Voir Smith C., « The Crisis of Orientation : the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930's », UMES, 4, 1973.
 52. In *Égypte, impérialisme et révolution*, Paris, Gallimard, 1967.
 53. « L'activité du Ministère des Affaires sociales », 3, 9, septembre 1942 (en arabe).
 54. Bourdieu P., *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 155.
 55. 'Uways S., *op. cit.*, p. 302.
 56. Sur l'AUC, voir L. Murphy, *The American University in Cairo, 1919-1987*, Le Caire, AUC Press, 1987.
 57. Cleland W., « L'importance de la réforme sociale pour la société et pour l'Etat », in Symposium sur les études sociales dans les Etats arabes, Beyrouth, UNESCO, 1949, p. 17.
 58. Sur la structure du mouvement féministe égyptien, voir I. Fenoglio Abd el-Aal, *op. cit.*
 59. Sur les Frères musulmans, voir R. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers*, Londres, Oxford Univ. Press, 1969.
 60. 'Uways S., *op. cit.*
 61. Kamal Ahmad A. et Al-Fawwal S., *Le service social et la Charte*, Le Caire, 1963 (en arabe).
 62. Voir O. Carré, « Pouvoir et idéologie dans l'Égypte de Nasser et Sadate, 1952-1975 », in GREPO, *L'Égypte d'aujourd'hui, permanence et changement, 1805-1976*, Paris, CNRS, 1977.
 63. Je me permets de renvoyer le lecteur à deux études où cette hypothèse fait l'objet de plus amples développements : « Islam, islamisme et démocratie : recomposition du champ politique en Égypte », *Peuples méditerranéens*, 41-42, oct. 1987-mars 1988 ; et *Sociétés islamiques de placement de fonds et « Ouverture économique » : les voies islamiques du néo-libéralisme en Égypte*, Dossier du CEDEJ n° 3-1988.
-

INDEX

Mots-clés : affaires sociales, associations, histoire, politique, réforme, réformisme

AUTEUR

ALAIN ROUSSILLON

Cedej